

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Российская Академия Наук
Институт философии
ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ
Учебное пособие

Москва 1998

ББК 87.3 И 90

Ответственный редактор *М.Т.Степанянц*

Рецензенты: кандидат ист. наук *Н.Исаева*, доктор филос. наук *М.С.Козлова*

И 90 **История восточной философии: Учебное пособие.** – М., 1998. – 000 с.

Учебное пособие подготовлено ведущими философами-востоковедами, дает общее представление о развитии философской мысли с древности до наших дней в рамках трех цивилизаций – индийской, китайской и арабо-мусульманской.

ISBN 5-201-01860-2

© ИФРАН, 1998

Учебное издание

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Утверждено к печати Ученым советом Института философии РАН

Редактор *Л.Ф.Петецкая* Художник *В.К.Кузнецов* Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г. Подписано в печать с оригинал-макета 00.00.97. Формат 60х84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс. Усл.печл. 00,00. Уч.-издл. 00,00. Тираж 500 экз. Заказ № 035. Оригинальный макет изготовлен в Институте философии РАН Компьютерный набор *Е.Н.Платковская*. Компьютерная верстка *Ю.А.Аношина*.

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119842, Москва, Волжонка, 14

Содержание

Предисловие...

Философия древнего Востока (*М.Т.Степанянц*)...

Эпоха “брожения умов” в Индии и “борющихся царств” в Китае

Бытие и небытие: их сущность и взаимосвязь...

Умопостижение: его пределы и методы.

Человек в философии и культуре Древнего Востока

Литература.

Средневековая философия Индии (*В.К.Шохин*).

Что такое “средневековье” в Индии?

Школы и наставники

Как работал индийский схоласт

Индия глазами европейского схоласта

Конечное благо: цели и средства

Российская Академия Наук
Институт философии
**ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ
ФИЛОСОФИИ**
Учебное пособие

Москва 1998

ББК 87.3 И 90

Ответственный редактор

М.Т.Степанянц

Рецензенты: кандидат ист. наук

Н.Исаева , доктор филос. наук

М.С.Козлова

И 90 История восточной

философии: Учебное пособие. –

М., 1998. – 000 с.

Учебное пособие подготовлено ведущими философами-востоковедами, дает общее представление о развитии философской мысли с древности до наших дней в рамках трех цивилизаций – индийской, китайской и арабо-мусульманской.

ISBN 5-201-01860-2



ИФРАН, 1998

Учебное издание

ИСТОРИЯ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Утверждено к печати Ученым
советом Института философии РАН*

Редактор *Л.Ф.Петецкая* Художник
В.К.Кузнецов Технический редактор
Н.Б.Ларионова

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.
Подписано в печать с оригинал-
макета 00.00.97. Формат 60х84 1/16.
Печать офсетная. Гарнитура Таймс.
Усл.печ.л. 00,00. Уч.-изд.л. 00,00.
Тираж 500 экз. Заказ № 035.
Оригинал-макет изготовлен в
Институте философии РАН
Компьютерный набор

Е.Н.Платковская Компьютерная
верстка *Ю.А.Аношина*,

Отпечатано в ЦОП Института
философии РАН
119842, Москва, Волхонка, 14

Содержание

Предисловие...

Философия древнего Востока (
М.Т.Степанянц)...

Эпоха “брожения умов” в Индии
и “борющихся царств” в Китае
Бытие и небытие: их сущность и
взаимосвязь...

Умопостижение: его пределы и методы.

Человек в философии и культуре Древнего Востока

Литература.

Средневековая философия Индии (В.К.Шохин).

Что такое “средневековье” в Индии?.

Школы и наставники

Как работал индийский схоласт.

Индия глазами европейского схоласта

Конечное благо: цели и средства

О чем спорили гносеологи и логики.

Под углом зрения абсолюта:
адвайта-веданта и другие.

Одна душа или много?.

Основная литература

Литература.

Средневековая философия Китая (
Г.А.Ткаченко).

Как делят историю китайской
философии?

От древности к средневековью:
два типа умозрения.

Ханьские философы. Дун Чжуншу,
Лю Ань, Сыма Цянь, Ван Чун.

“Смутное время” и появление
неодаосизма.

Буддизм в Китае и китаизация
буддизма.

Неоконфуцианство и Чжу Си.

Ван Янмин и его учение о сердце;
традиционная философия в Новое
время.

Литература.

***Арабо-исламская философия в
средние века (Е.А. Фролова)***

Возникновение арабо-исламской
философии. Ее связь с новой
религией и античностью.

Проблема единства бытия.

Проблема творения. Бытие и
небытие

Вера в разум. Наука логики.

Учение о разуме. Деятельный
разум.

Разумная душа – ее смертность и бессмертие

Связь философии с практической деятельностью. Опыт как элемент знания.

Критика догматического рационализма. Исламский мистицизм.

Социально-политические и этические учения.

Литература.

Философия зарубежного Востока XX века (М.Т.Степанянц).

Культурный нигилизм философов-модернистов.

Синтез Востока и Запада.

Влияние протестантской
парадигмы.

Переосмысление соотношения
бога и человека.

Проблема свободы воли

Реформаторское понимание добра
и зла

Вера и знание, религия и наука

Поиск пути развития

Религиозно-философское

“возрожденчество”

Японский вариант

“протестантизма”

“Ненасильственная цивилизация”

Махатмы Ганди

Литература

Предисловие

Размышляя над судьбой России, прозорливые умы её не раз отмечали необходимость учета срединного, и в географическом, и в культурно-историческом смысле, положения страны этой, расположенной на перекрестке дорог, идущих с Запада и Востока. “А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим – на Германию, – писал П.Я.Чаадаев, – мы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы – воображение и разум – и объединить

в своем просвещении исторические судьбы всего мира”.

Сегодня, когда Россия находится на переломном этапе истории, надобно, как может быть никогда прежде, прислушаться к советам мудрых предков “сознать себя и свое призвание в мире” в свете Востока и Запада (Н.Бердяев). “Сознанию” этому может и должно помочь образование, освобождающее от замкнутости и изолированности, обедняющих, а нередко и заблуждающих даже великие народы. Особая роль в просвещении такого рода принадлежит истории философии, обогащающей знанием о

путях и методах разрешения наиболее важных для человека проблем.

Долгие годы принято у нас было считать, что преодолели мы одностороннюю ориентацию на западные ценности, идеалы, модели. На поверку же оказалось, что европоцентризм, да ещё в усеченном виде, принимающем во внимание преимущественно материалистические, атеистические, эгалитаристские элементы западной культуры, составлял характерную черту нашего мировоззрения, столь громко заявлявшего об

универсальности своего
“интернационализма”.

Убедительным свидетельством
указанной европоцентристской
направленности являются принятые
в российских вузах программы по
курсу философии в целом и истории
философии, в частности, если
вообще и содержащие какую-либо
информацию о философских
традициях Востока, то неоправданно
скудную, никак не соизмеримую с тем
вкладом, который принадлежит им в
общечеловеческом культурном
наследии.

Думается, что настало время принципиального изменения отношения к Востоку. Потребность в этом диктуется не только отечественной ситуацией, но и мировыми процессами, позволяющими говорить о тенденции к формированию общепланетарной цивилизации.

Одним из шагов в указанном направлении могло бы стать включение в вузовские программы по философии и культуре небольшого *вводного* курса по истории восточной философии. Это позволило бы дать некоторые

представления о восточных философских традициях и одновременно стимулировать интерес к ним, который в последующем следовало бы удовлетворить спецкурсами по индийской, китайской, исламской и другой философии.

Настоящее учебное пособие предлагается как вариант подобного “Введения в историю восточной философии”. Оно получило своеобразную апробацию во время переподготовки преподавателей, осуществляемой с 1992 года в Республиканском центре гуманитарного образования при

Министерстве науки, высшей школы и технической политики Российской Федерации. Пособие подготовлено философами-востоковедами, сотрудниками Центра восточной философии ИФРАН.

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Середина I тысячелетия до н.э. – тот рубеж в истории развития человечества, на котором в трех очагах древней цивилизации – в Китае, Индии и Греции – практически одновременно возникает философия. Рождение ее было длительным процессом

перехода от мифологического мировосприятия к мировоззрению, опирающемуся на знание, обретенное в интеллектуальном поиске.

Историкам еще предстоит ответить на вопрос, почему именно VI век до н.э. выделяется из общей череды столетий I тысячелетия до н.э. как время взрыва интеллектуальной энергии. Но уже сейчас известны многие предпосылки духовного, социального, политического и, наконец, экономического плана, подготовившие указанный перелом. Скачок в развитии производительных сил вследствие перехода от бронзы к

железу, появление товарно-денежных отношений, ослабление родо-племенных структур, возникновение первых государств, рост оппозиции традиционной религии и ее идеологам в лице сословия жрецов, критика нормативных нравственных установок и представлений, усиление критического духа и рост научных знаний – вот некоторые факторы, из которых складывалась атмосфера, благоприятствовавшая рождению философии.

**Эпоха “брожения умов” в Индии
и “борющихся царств” в Китае**

Общность генезиса не исключает своеобразие путей формирования систематизированного философского знания в различных очагах древней цивилизации.

В Индии этот путь пролегал через оппозицию брахманизму, ассимилировавшему племенные верования и обычаи, сохранившему значительную часть ведического ритуала, зафиксированного в четырех самхитах, или Ведах (“веда” — знание), — сборниках гимнов в честь богов. Каждая веда позднее обросла брахманом, то есть описанием, комментарием, а еще позже —

араньяками (“лесные книги”, предназначенные для отшельников) и, наконец, упанишадами (от словосочетания “сидеть около ног учителя”). Весь корпус ведических текстов считался шрути, то есть священным откровением.

Истинными знатоками и толкователями ведической мудрости выступали представители высшей касты – брахманы. Однако ломка племенных отношений, кризис родовой морали поколебали незыблемость авторитета жрецов, безусловность предписываемого ими ритуала. Первыми “еретиками”, осмелившимися поставить под

сомнение всевластие брахманов и обрядовую рутину, стали аскеты, проповедники. Их называли шраманами, то есть “совершающими усилия”. То были усилия не только аскетического порядка, но и интеллектуального, направленные на осмысление предписаний ведийской религии.

VI-V века до н.э. были отмечены распространением множества критических в отношении брахманизма течений. Главными из них были адживика (натуралистическо-фаталистическое учение), джайнизм и буддизм. На базе шраманских школ выросли и

развились позже основные философские системы Индии. Первыми свидетельствами самостоятельного систематического изложения индийской философии явились сутры (изречения, афоризмы), датировка которых колеблется от VII-VI веков до н.э. до первых веков н.э. Отныне вплоть до Нового времени индийская философия развивалась практически исключительно в русле шести классических систем – даршан (веданта, санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса), ориентировавшихся на авторитет Вед и неортодоксальных течений:

материалистической чарвака, или
локаята, джайнизма и буддизма.

Во многом аналогичным было
становление древнекитайской
философии. Здесь также ломка
традиционных общинных
отношений, вызванная
экономическим прогрессом,
появлением денег и частной
собственности, рост научных знаний,
в первую очередь в области
астрономии, математики и
медицины, создали благоприятную
почву для духовных перемен.
Примечательно, что и в Китае
первыми “оппозиционерами”
выступали аскетствовавшие бродячие

мудрецы, подготовившие в эпоху “Чжань го” (“борющихся царств”) наступление “золотого века” китайской философии. Хотя отдельные философские идеи можно обнаружить в еще более древних памятниках культуры, каковыми в Индии были Упанишады и отчасти Ригведа, а в Китае – “Ши цзин” (“Канон стихов”) и “И цзин” (Книга перемен), философские школы и в том и другом регионе складываются приблизительно в VI веке до н.э. Причем в обоих ареалах философия, достаточно длительное время развивавшаяся анонимно, отныне становится авторской, будучи

связанной с именами Гаутамы Шакьямуни-Будды, основателей джайнизма – Махавиры, адживики – Макхали Госала, первого китайского философа – Конфуция, даосского мудреца – Лао-цзы и т.д.

Если в Индии многочисленные философские школы так или иначе соотносились с ведизмом, то в Китае – с конфуцианской ортодоксией. Правда, в Индии размежевание на отдельные школы не привело к официальному признанию приоритета какого-либо одного из философских направлений, в то время как в Китае конфуцианство, во II в. до н.э. добившееся

официального статуса государственной идеологии, сумело сохранить его до Нового времени. Наряду с конфуцианством наиболее влиятельными в соперничестве “школа” были даосизм, моизм и легизм.

Бытие и небытие: их сущность и взаимосвязь

Что волновало древних философов Востока, размышления над какими проблемами вызывали в их среде не только дискуссии, полемику, но и ожесточенную борьбу? Видимо, те самые вопросы, которые остаются вечными, ибо пока жив на земле

мыслящий человек, он неизменно будет вопрошать, что есть этот мир и каков смысл его собственного существования в нем.

Мифологическая картина мироздания, не различала реальное от иллюзорного, не выделяла человека из окружающего мира, а, напротив, одушевляла последний, очеловечивая его. Самые древние мифы описывают происхождение космоса не иначе как по аналогии с биологическим рождением. У индийцев то было брачное сочетание неба и земли. В воображении древних китайцев из бесформенного мрака родились два духа,

упорядочившие мир: мужской дух ян стал управлять небом, а женский инь – землей.

Пока человек сталкивался главным образом со злом как проявлением сил природы, он относил его исключительно за счет сверхъестественных, надприродных сил. Но когда носителем зла все чаще становились сами люди, инородцы и даже соплеменники, это заставило усомниться в традиционных представлениях. Человеческое страдание – в различных его проявлениях – было стимулом к раздумьям, поиску глубинных смыслов. Символична в этом смысле

легенда о Будде. Сын царя индийского племени шакья жил в полном благополучии до тех пор, пока однажды, выехав за ворота дворца, не увидел калеку, старца, похоронную процессию и, наконец, монаха-аскета. Эти четыре встречи потрясли Гаутаму, ранее не знавшего, что в мире есть горе, побудили его покинуть дворец, начать жизнь аскета. Прозрение наступило после шести лет сомнений и поисков. Гаутма стал просветленным — Буддой, поняв, что жизнь есть страдание, страдание имеет причины и существует путь к избавлению от него.

Не удовлетворенные мифологическим описанием происхождения мира, древние мыслители, подобно одному из мудрецов Упанишад Удалаке, начали задаваться вопросом: “Как же могло это быть? Как из не-сущего родилось сущее?” – и отвечали: “Нет, в начале... (все) это было Сущим, одним без второго. И где еще мог бы быть его (тела) корень, как не в пище?.. Если пища – росток, ищи корень в жаре. Если жар – росток, ищи корень в Сущем. Все эти творения имеют корень в Сущем, прибежище в Сущем, опору в Сущем”

[\[1\]](#) . Таким образом, философы,

отказываясь от мифологического объяснения “порождения”, утверждали “причинность” возникновения мира.

В Индии очень рано отмечено различие истинного бытия от мира явленного. Уже в гимнах Ригведы истинное бытие – сат – описывается как соответствующее законам, упорядочивающим мировой хаос и преобразующим его в космос. Небытие же – асат – выступает воплощением сил, дезорганизирующих космос. Позднее в “Кена-упанишаде” о Сущем, именуемом Брахманом, говорится, что оно есть “иное, чем познанное, а также выше

познанного”. Чувства и разум признаются способными зафиксировать лишь конкретные проявления Сущего, но не постичь его самого.

Предфилософия Вед и Упанишад получила дальнейшее развитие в эпической поэме “Махабхарата”, содержащей ряд текстов философского содержания. В “Бхагавадгите” – религиозно-философском наставлении Кришны (земное воплощение бога Вишну) Арджуне – эпическому герою – в момент перед началом битвы двух враждующих кланов, в драматические минуты, когда перед

героем встает во всей беспощадной обнаженности вопрос о жизни и смерти, о смысле и сути бытия, Кришна объясняет различие между истинным бытием и земным миром. Первое есть Высший Брахман – “бытие, погруженное в вечность”, нерожденное и нетленное, пронизывающее этот мир и в то же время находящееся за его пределами (“запределен, в тайной сути своей не проявлен”). Брахман – это то единое, что есть одновременно сущее и не-сущее, он не причастен к миру природных, преходящих форм:

То, чем весь этот мир пронизан,
разрушению, знай, неподвластно;

Лишь тела эти, знай, преходящи
Воплощенного; Он же – вечен.
Не погибнет Он, неизмеримый:
потому – сражайся без страха! [2](#)

Сущее именуется то Брахманом, то
Атманом, при этом первый часто
служит выражением объективного
его аспекта (бог, вездесущий дух,
единое), а второй – субъективного
(душа).

В классической китайской
философии, по мнению многих
синологов, понятие бытия, как
такового, вообще отсутствует.
Внимание первых китайских
философов было сосредоточено не

столько на анализе субстанции вещей, сколько на их ценностном отношении, нормативной иерархии. Правда, последователи Лао-цзы (VI-V вв. до н.э.) — даосы под иероглифом “ю” (дословно “иметься”, “наличествовать”) и “у” (дословно “нет”, “не имеется”), видимо, различали существование вещей, “наличное бытие”, от несуществования, “небытия”. К разряду последнего относилось дао (дословно “путь”), понимаемое как сверхбытие, великое единое, предельная реальность. Дао — вечно и безымянно, бестелесно и бесформенно, неисчерпаемо и

бесконечно в движении, оно “праотец всего сущего”, “нахождение дао в мире подобно великому стоку, куда все сущее в мире вливается подобно горным ручьям, стекающим к рекам и морям”. Все сущее в мире рождается из бытия. А бытие рождается из небытия.

Можно полагать, что, утверждая: явленное дао “не есть постоянное дао” [именно этими словами начинается знаменитый даосский памятник IV-III в.в. до н.э. “Дао-дэ цзин” (см. чжан 32] [3](#), китайские мыслители подчеркивали различие между истинным бытием и феноменальным. Но это различие

не воспринималось ими как оппозиция единого множественному, как свидетельство иллюзорности мира чувственно воспринимаемых вещей. Дао, отличаясь от вещного мира, имеет в то же время сущностное с ним единство: “Нет такого места, где бы не находилось дао” (см. чжан 34). Видный представитель даосизма Чжуан-цзы (ок. 369-286 гг. до н.э.), называя вещью все, что имеет “форму, облик, звучание и цвет”, говорит о дао, что оно “вещит вещи” и потому “не отграничено от вещей”. Не признавая оппозиции явленного и сокрытого, философия дао представляла

опытный мир символическим отражением реальности. Отсюда задача познания виделась в раскрытии символики, раскрытии, возможном не путем построения разумом логических конструкций, а посредством “странствия” в дао-потоке: “Не выглядывая из окна, можно видеть естественное дао. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не идет (то есть не ищет знания. – *Авт.*), но познает (все)” (чжан 47), – так выражена в “Дао-дэ цзине” общая мистическая установка даосизма.

Философы древности не просто констатировали существование

первоначально, но пытались отыскать ему аргументированное доказательство, выявить его субстрат и даже структуру. Естественно, делали они это по-разному, выводы их отличались не только отсутствием единообразия, но и были зачастую взаимоисключающими. Так, продолжив теистическую тенденцию Упанишад, ведантисты отстаивали монистическую модель, в соответствии с которой Брахман — идеальное Единое, причина мира. Санкхьяики и йогины склонялись к дуализму: они признавали непроявленное пракрити, обладающее не поддающимися

определению элементами – гунами. Последние условно можно соотнести с такими свойствами, как стабильность, активность и инерция. Через проявление гун мыслилось развертывание единого в многообразии мира. В то же время индийские дуалисты наряду с реальностью по сути материального пракрити признавали в качестве независимого первоначала психические элементы – пурушу, некий чистый субъект.

Локаятики, или чарваки, – индийские материалисты – утверждали, что первоначально присущи четыре “великие сути”:

земля, вода, воздух и огонь.

Представители ньяя и особенно вайшешики относились к числу древних атомистов. Атомы вайшешиков отличались чувственной конкретностью. Они имели вкус, цвет, запах, температуру, но в то же время были единообразны по форме и величине. Вайшешики усматривали причину существующего мира не в движении атомов, как это утверждали греческие атомисты, а считали, что атомы создают моральный образ мира, реализуя моральный закон — дхарму.

Наряду с идеализмом, дуализмом, материализмом и атомистическим

плюрализмом в древнеиндийской философии имела немалое влияние так называемая негативная онтология буддистов. Согласно легенде, когда Будде задали вопросы: безначален ли мир или имеет начало, конечен ли он или бесконечен, какова природа абсолюта, в одних случаях ответа вообще не последовало, в других же он гласил, что вопросы эти пусты. Такую реакцию иногда оценивают как неспособность Будды к философствованию или как свидетельство его агностицизма. Но существует и иное, более справедливое суждение: позиция

буддизма была “срединной” в том смысле, что согласно ей Вселенная представлялась “бесконечным процессом отдельных элементов материи и духа, появляющихся и исчезающих, без реальных личностей и без постоянной субстанции...” [4](#).

Умопостижение: его пределы и методы

Различению бытия и небытия, единого и множественного, неизменного и постоянного не могло не сопутствовать размышление над их сутью и взаимосвязью. Рядом с догматизмом религиозной веры развивалось мыслящее сознание,

неуклонно расширялась доступная ему область, умножались и совершенствовались приемы, методы познания. Если, скажем, в брахманах знание было ритуальным, то есть сводилось к заучиванию определенных формул, припоминанию того или иного образа (мифологемы), сопровождавшемуся ритуальным действием, то древнеиндийским философским школам присуще было стремление к разработке методов рационального познания. Рационализм питался сомнением в отношении непреклонности авторитета ведийской традиции.

Бурная полемика, характеризующая особенно VII-I века до н.э., привела, с одной стороны, к выработке методологических схем, способных отвергнуть любое положение (аджнянавада – буквально “агностицизм”), а с другой – к разработке праманавады – учения о средствах достижения познания. В школе санкхьи признавались три праманы: восприятие (пратьякша), логический вывод (ануман) и свидетельство авторитета (шабда), ньяики добавляли четвертую праману – “сравнение”, а миманса – “предположение” и т.д.

Многообразие теоретико-познавательных теорий Древней Индии трудно поддается структурированию. И все же русский ученый Ф.И.Щербатской, до сих пор самый авторитетный в мире исследователь буддийской логики, полагал возможным расчленить их на две группы: реалистической и нереалистической эпистемологии. К первой относились практически все направления древнеиндийской мысли, кроме буддизма. Реалистическая эпистемология сводилась к признанию познаваемости внешнего мира в его истинной реальности: “Вся

структура внешнего мира, его отношения и причинность – все это познаваемо посредством органов чувств. Интеллект, или разум, – это качество, созданное в душе индивида с помощью особых факторов: он не является сущностью души.

Посредством вывода интеллект познает те же самые объекты, которые уже были познаны посредством органов чувств, но он познает их с гораздо большей степенью ясности и отчетливости” [5](#)

. Реалистическая эпистемология наиболее детально разрабатывалась и отстаивалась в ньяя-вайшешике.

Самую решительную оппозицию реалистической теории познания представляла буддийская логика, выдающимся представителем которой был Нагарджуна (II в.) из школы мадхьямики. Логики-буддисты весьма аргументированно доказывали, что нет поистине ничего, что в определенном аспекте не было бы относительно, и поэтому можно отрицать конечную реальность всего существующего. “Собственная природа” вещей непричастна причинно-следственным отношениям, а потому она находится за пределами мира явлений, в области вечных,

неизменных сущностей,
“приобщение” к которым
невозможно. Отсюда их
нереальность или пустота: “Нет
дхармы, которая не есть шунья”.

Отсутствие четкого разграничения
бытия от небытия, отражающее
доминирующее в древнекитайской
философии положение натурализма,
сказалось на особенностях развития
здесь теоретико-познавательного
процесса. Из соперничавших “ста
школ” в наибольшей степени
эпистемологией была занята школа
моистов (основатель Мо-цзы, 468-
376 гг. до н.э.), стремившаяся к
осмыслению таких метафизических

категорий, как бытие, пространство, время, качество, причинность и т.д. Моисты пробовали подойти к характеристике процесса познания как процесса раскрытия причинности, выявления сходства и различия явлений, разделения вещей по родам. Ими были выдвинуты три правила проверки истинности знаний. Первое – “основание”, под которым имелся в виду опыт и суждения древних мудрецов. Второе – “источник”, то есть “факты, которые слышали и видели простолюдины”. Третье – “применимость”, иначе практическая польза [6](#).

Гносеологические и логические проблемы рассматривались также в школе имен и у Сюнь-цзы (ок. 313-238 гг. до н.э.). Однако натуралистический настрой древнекитайской философии с присущей ей неразвитостью представлений об идеальном и трансцендентном препятствовал развитию формальной логики, диалектики как самостоятельных дисциплин. Китайские философы практически не оперировали понятием “противоречие” (а без этого невозможна и диалектика). Но зато китайские философы широко использовали понятие

противоположности.

Наиболее широко философские термины использовались как средства классификации, установления иерархического порядка вещей. Отсутствие логической методологии компенсировалось методологией нумерологической (сян шу сюэ), состоящей из числовых комплексов и пространственных структур, связанных между собой символически, ассоциативно, эстетически и т.д. В основу стандартных нумерологических схем было положено три фундаментальных числа: 2, 3 и их

сумма 5. От рождения вещам
присуща двоичность, троичность и
пятеричность, утверждал скриб Мо
еще в 510 году до н.э.

Онтологические эквиваленты
двоицы – силы инь и ян, троицы –
небо, земля и человек, пятерицы –
пять элементов.

Таким образом, методология
познания в Древнем Китае
развивалась по двум основным
направлениям – нумерологическому,
генетически восходящему к
архаичной культуре и гадательной
практике, с одной стороны, и
протологическому – с другой. В
исследованиях советских синологов

показано, что формально-универсальный характер нумерологической методологии создавал ей определенные преимущества по сравнению с протологической традицией. В результате последняя постепенно к концу III века до н.э. сошла с интеллектуальной сцены.

Человек в философии и культуре Древнего Востока

Характер взаимоотношений первобытного человека с природой вызывал ощущение неразрывной связности: силы природы персонифицированы в образах богов

(человек испытывал на себе их могущество и ощущал бессилие в противостоянии им), люди и боги живут как бы общей жизнью, обладают общими чертами и даже пороками. Боги не только всемогущи, но и капризны, зловредны, мстительны, любвеобильны и тому подобное, в то время как герои мифов наделены фантастическими способностями в преодолении зла, в борьбе с врагами. То, что Гегель в свое время писал о взаимоотношении богов и героев Гомера, вполне приложимо к мифам народов Востока: “Все содержание, приписываемое богам, должно

оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидов, так что, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными сами по себе, а с другой стороны, это внешнее для человека начало оказывается имманентным его духу и характеру” [1](#).

Постепенно упорядочение хаоса и организация мироздания начинают приписываться “первочеловеку”. В ведических мифах это тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий Пуруша, ум или дух которого породил луну, глаза – солнце, уста – огонь, дыхание

– ветер и т.д. Пуруша – это не только модель космоса, но и человеческого сообщества с самой ранней социальной иерархией, проявлявшейся в делении на “варны”: из рта Пуруши возникли жрецы (брахманы), из рук – воинское сословие (кшатрии), из бедер – торговый люд (вайшья), из ступней – все остальные (шудры).

Аналогичным образом в китайских мифах происхождение мира связывается со сверхъестественным человеком по имени Паньгу, из вздоха которого появились ветер и облака, из головы – гром, из левого глаза – солнце, из правого – луна, из

туловища с руками и ногами –
четыре страны света, из крови –
реки, из пота – дождь и роса, из
блеска глаз – молния и т.д.

Переходя к рассудочному
осмыслению причинности мира в
разнообразных проявлениях его
постоянства и изменчивости,
человек должен был по-новому
увидеть и свое место,
предназначение в нем. Он по-
прежнему ощущал себя в
неразрывности с космосом в целом,
но уже задумывался о существовании
первопричины, первоосновы бытия,
некоего абсолюта. Взаимосвязь
человека с абсолютом складывается

как бы по двум моделям, в которых отражены одновременно особенности психологического склада восточных народов, и специфика общественного уклада древнеазиатского общества. Два столпа его составляют: централизованный деспотизм, основанный на государственном владении землей и водой, и сельская община. Практически безграничная власть восточного монарха преломилась в сознании как всемогущество единого, обретшего атрибуты главного божества.

В Китае единое – “великое начало, способное родить, наделить и

погубить” человека, обожествлено в Небе – “Тянь”. В “Ши цзине” (“Канон стихов”) Небо – всеобщий прародитель и великий управитель: рождает на свет человеческий род и дает ему правило жизни.

Упоминание правил жизни не случайно. Освещение общественных устоев, их сохранение и поддержание – важнейшая социальная функция культа Тянь. Примечательно, что складывающееся несколько позже представление о человеческом совершенстве предполагает прежде всего “гуманность”, которая трактуется как следование правилам, ритуалу, этикету. “Благородный муж

думает о том, как бы не нарушить законы”, он обязан соответствовать требованиям ритуала [8](#). “Этикет”, помимо норм непреходящей ценности, вроде правдивости, доброты, смелости, морального императива “то, чего я не хочу, чтобы делали мне, я не хочу делать другим” [9](#), включал в качестве первостепенных принципов добродетельности уважение и строгое подчинение сложившемуся разделению социальных ролей: государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном.

Конфуцианство, заложившее с древности идеологический фундамент китайского общества, выдвинуло в качестве краеугольного камня социальной организации — ли, что означало норму, правило, церемониал. Ли предполагало поддержание навечно рангово-иерархических различий. Согласно каноническому трактату “Ли цзы”, Конфуций говорил, что без ли не может быть порядка, а следовательно, и процветания в государстве: “Нет ли — значит, нет различий между государем и подданным, верхами и низами, старыми и молодыми... Ли —

установленный порядок вещей”.

Аналогичным образом в Индии “образующий реальное и нереальное” Брахма не только “вечный творец существ”, но и определяющий для всех “имена, род деятельности (карму) и особое положение” 10 . Ему приписывается установление кастового деления и требование безусловного его соблюдения. Согласно исходящим от Брахмы “Законам Ману” (сложившимся в VI-V вв. до н.э.), высшее положение в обществе занимают жрецы – брахманы, служение которым оценивается как “лучшее дело” для простолюдина –

шудры. Последний же “не должен накапливать богатств, даже имея возможность (сделать это), так как, приобретая богатства, притесняет брахманов” [1](#) 1 .

Обожествленное единое выступало, таким образом, как сила, довлеющая над человеком, упорядочивающая его мирские отношения, регулирующая и направляющая все его действия и поступки, тем самым лишаящая какой-либо свободы выбора и волеизъявления. Такое представление о едином соответствовало системе восточной деспотии, где человек был лишен личностной индивидуальности. В то

же время в азиатском обществе централизованный деспотизм сочетался с автономностью земледельческих общин. Строй последних отличался, по словам К.Маркса, “дуализмом”, который мог служить для общины “источником большой жизненной силы”. Освободив от уз кровного родства, община прочно сплотила людей воедино общей собственностью на землю и воду, но одновременно она оставила дом и двор в индивидуальном владении семьи: “...парцеллярное хозяйство и частное присвоение его плодов способствуют развитию личности,

несовместимому с организмом более древних общин” [1](#) [2](#) .

“Дуализм” социальной организации своеобразно преломился и в общественном сознании: в рамках одной и той же культуры, наряду с представлениями, объективно способствовавшими подавлению индивидуальности, беспрекословному подчинению единовластию, существовали и противоборствовали воззрения, стимулировавшие развитие индивида. Так, в Древнем Китае рядом с этической концепцией конфуцианства, ориентированной на поддержание гармонии человека с

социумом посредством соблюдения
выработанных обществом
нормативов, существовал даосский
идеал гармонизации человека с
космосом. В трактате “Чжуан-цзы”
говорится будто Конфуций
утверждал, что сам он “странствует в
человеческом”, в то время как даосы
“странствуют за пределами
человеческого”. Даосский “выход” за
пределы социума в космос отражал
стремление личности вырваться из
замкнутости “земного” круга,
ощутить себя не винтиком мощного
государственного механизма, но
микрокосмом, структурно и

сущностно тождественным
космическому универсуму.

В индийской реальности “земной
круг”, замкнутый на
санкционированную священными
Ведами кастовую систему, настолько
жестко детерминировал жизнь
человека, что не оставлял каких-либо
надежд на возможность избавления
от страданий иным путем, чем путем
разрыва “сансары” – цепи
перерождений, выхода за ее пределы:
если нельзя было изменить карму,
надо было освободиться от нее.
Отсюда путь аскезы и мистического
поиска, предложенный в

“Бхагавадгите”, но в еще более развернутом виде в буддизме:

Ни к чему не привязанный
мыслью,
победивший себя, без желаний,
отрешенностью и недеянием
человек совершенства достигнет [1](#)
3 .

“Пересекая поток существования,
откажись от прошлого, откажись от
будущего, откажись от того, что
между ними. Если ум освобожден,
то, что бы ни случилось, ты не
придешь снова к рождению и
старости... Он достиг совершенства,
он бесстрашен, и у него нет желаний;

безупречный, он уничтожил тернии существования: это его тело – последнее” [1](#) 4 .

“Индивидуалистическая” модель совершенного человека отличалась от нормативной “социальной” тем, что не находилась в прямой зависимости от критериев благочестия, принятых в обществе. Совершенство определялось не сравнением с достоинствами других людей, а соотнесенностью с абсолютом, степенью близости к нему. “Тяжелая работа” по совершенствованию – многоступенчатый путь. Он начинается с соблюдения

общечеловеческих норм морали, по существу включенных в кодекс поведения, предусмотренный каждым из вероучений. Далее следуют отречения от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. Отключенность от мирских дел позволяет сосредоточить все физические и психические силы на созерцании, на углубленном как бы вглядывании в себя, позволяющем в конечном счете ощутить свое “единение” с Истиной.

Восхождение по пути совершенствования в буддизме завершается состоянием нирваны. Понятие нирваны получало

уточнение и развитие по мере роста влияния учения Гаутамы. Но именно потому, по-видимому, что это некая идеальная цель, желаемая, но практически вообще недостижимая, оно фактически так и не было никогда уточнено до такой степени, чтобы его оказалось возможным выразить какой-либо одной дефиницией. Значение полифонично: затухание, остывание, несуществование и т.д.

В неопределенности конечной цели (будь то нирвана в буддизме или дао в даосизме) огромный позитивный смысл: путь совершенствования бесконечен, он побуждает к

универсальному развитию “всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу” 15 .

И еще: многообразие смыслов свидетельствует о многовариантности социальных функций, которые, вообще, выполняет мистическая аскеза в обществе. В ней выражена неудовлетворенность мироустройством и содержится вызов общественному порядку, но она же может демонстрировать смирение, проявляющееся в “бегстве” от жизни. Ей присущ

пессимистический настрой по поводу возможности изменения мира к лучшему и в то же время оптимистическая вера в достижимость спасительного единения с абсолютом. Мистическая аскеза свидетельствует об эгоизме, рассчитывающем на индивидуальное освобождение от страданий, но она же демонстрирует высшую степень альтруизма: отказ от земных благ, жертвенность служат для других примером бескорыстия, постоянным укором стяжательству, низким страстям и бездуховности. Миро- и жизнеотрицание нередко оказывается отрицанием лишь мира

зла, но не жизни как таковой.

Напротив, в постоянном стремлении к самосовершенствованию, в неустанном поиске истины проявляется подлинное утверждение жизни как вечно изменяющегося процесса, потока нескончаемых перемен.

Оценивая сократовский принцип “Познай самого себя”, Гегель назвал его “центральным пунктом всего всемирно-исторического поворота” в том смысле, что “место оракулов заняло свидетельство духа индивидуумов...” [1](#) [6](#) . Аналогичный поворот наблюдался практически в то же время и в культурах Востока.

Тенденция к признанию
самосознания в качестве источника
добродетельности,
субъективирование нравственности,
наблюдаемое, в частности, в раннем
буддизме, было выступлением
против абсолютного авторитета Вед
и суровости кастовой дисциплины.

Колебание между двумя
крайностями: обоснованием
общественного статуса морали за
счет принижения реального
индивида или утверждением
конкретного индивида за счет
игнорирования социальной сути
морали было универсальной
характеристикой античной эпохи.

Однако особенности социального бытия древнеазиатского общества не могли не сказаться на перевесе “колебаний” в сторону неблагоприятную для дальнейшего развития свободной личности. Это, в свою очередь, определило и судьбы развития философской мысли, которая на протяжении веков, оставаясь в замкнутом пространстве традиционных мыслительных структур, занята была преимущественно их комментированием и истолкованием.

Литература

1. Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972.
2. Древнекитайская философия. Эпоха хань. М., 1990.
3. Ригведа. Мандалы I-IV. М., 1989.
4. Дхаммапада. М., 1960.
5. Семенцов В.С. Бхагавадгита в традициях и современной научной критике. М., 1985.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ ИНДИИ

Что такое “средневековье” в Индии?

Слово “средневековая” в применении к индийской философии – не самое

удобное. В самом деле, средневековье по самому словообразованию означает то, что располагается посередине между двумя другими историческими периодами – древностью и новым временем, а это значит, что, где-то начавшись, средневековая философия должна где-то и закончиться, например, перед Возрождением – возрождением античности, древности. Но в Индии то, что соответствует европейскому средневековью, раз начавшись, не прекращается и до наших дней (в рамках непрерывающейся традиционной философии), да и

древность возродить никогда нужды не было, так как она всегда оставалась “современной”. Это обстоятельство влечет за собой и другое важное отличие от положения дел в европейской философии: там средневековой мысли уже очень многое предшествует и за ней очень многое последует, а в Индии поистине исполинским слоям “средневекового” философствования “противостоят”, более скромные результаты древности и вполне вторичные достижения европеизированной мысли XIX-XX веков.

Зато гораздо лучше к тому периоду истории индийской философии, который начался приблизительно одновременно с европейским средневековьем (и, как только что было установлено, так и не кончился), приложимо другое слово — “схоластика”. Приложимо и в буквальном смысле, так как вся индийская философия развивалась в конкретных “школах” и обнаруживает много собственно учебных текстов, и в более глубоком, так как индийские философы, которые нас здесь интересуют, работали, как мы очень скоро в том сможем убедиться, поразительно

сходно именно с европейскими схоластами.

Самой нижней границей индийской философской схоластики следует признать IV-V века, именно к этому времени относятся первые образцы основного жанра, который освоили интересующие нас философы, – классического комментария (в рамках каждой школы нормативный комментарий назывался, как правило, бхашья, другие комментарии – вритти, варттика, тика, в некоторых случаях они специально не обозначались) к сравнительно кратким базовым текстам философских школ –

прозаическим сутрам и стихотворным карикам, созданным преимущественно к концу периода древности. Впоследствии на начальные комментарии писались новые (субкомментарии), также становившиеся материалом для комментирования, и в ряд с ними выстраивались философские учебники, введения, трактаты по специальным вопросам (также со временем комментировавшиеся) и, наконец, компендии, излагавшие положения основных философских школ-даршан.

Среди социокультурных факторов, способствовавших достижениям

рафинированного философствования в Индии, следует выделить прежде всего три. Во-первых, активную поддержку индийскими сюзеренами и их вассалами наиболее ярких “звезд” учености и мысли (определяющее значение придворной культуры для развития индийской образованности раскрылось уже в древности, но сейчас обострилось соперничество за властителей умов между правителями все более мельчавших “доменов”). Во-вторых, не менее активную конкуренцию между основными конфессиями – джайнизмом, буддизмом, индуизмом (также их внутренние

“междоусобия”), успех в которой в значительной мере зависел от искусности выдвигаемых ими аргументаторов и аналитиков. В-третьих, относительную толерантность многочисленных завоевателей Индии к творчеству местных интеллектуалов (единственное серьезное исключение из этого правила – разгром мусульманами монастырской системы буддистов, уже и без того активно вытеснявшихся из страны).

Чтобы представить себе масштабы философской активности в Индии, заметим, что только к концу X века – ко времени завершения периода

ранней схоластики – можно насчитать уже более 100 авторов более 300 философских текстов (к концу XVI в. обе эти цифры следует удвоить) [\[2\]](#).

Школы и наставники

Сказанное, вероятно, не оставляет сомнений в том, что даже самый беглый обзор индийской философской персоналии требует достаточно увесистого отдельного тома. Поэтому мы и вынуждены руководствоваться самыми жесткими принципами отбора самых основных, ключевых фигур.

Материалисты-локаятики,
отстаивавшие сенсуалистическую
теорию познания, производимость
сознания материальными
элементами и атеистическое
миропредставление,
засвидетельствованы только в
сочинениях их противников, а
такowymi были все остальные
школы.

Джайны развивали свое древнее
учение о дуализме “души” и “не-
души”, о категориях бытия, иерархии
живых существ, а также создали
весьма оригинальные
релятивистские модели логики и

теории познания, в основе которых лежит убежденность в том, что любой объект имеет бесчисленное множество аспектов и каждое суждение о нем правильно лишь в ограниченном контексте. Они комментировали свой базовый текст, сложившийся, вероятно, к концу древности – “Таттвартхадхигамасутру” Умасвати, но достаточно рано представили и специальные трактаты, основными авторами которых были Кундакунда (IV-V вв.), Самантабhadра (VII в.), Харибhadра и Акаланка (VIII в.).

В рамках буддизма наблюдается расцвет всех четырех основных школ

(которые к X в. уйдут из Индии окончательно в прилежащие страны). Вайбхашика, разрабатывающая классификации неразложимых, “атомарных” элементов бытия, “поток” которых конструирует все сущее (дхармы) в виде психических и непсихических реалий, системно представлена в знаменитой “Абхидхарма-коше” (V в.) Васубандху. Тот же источник, а также некоторые другие, например, комментарий на него Яшомитры (VIII в.), позволяет выявить отпочковавшуюся от вайбхашики школу саутрантиков, признававших реально существующими только

мгновенные дхармы (“длительные” существуют только номинально) и “настоящие” (прошлые и будущие отрицаются). Школа мадхьямики, отрицающая, что дхармы вообще могут быть описаны в терминах существования или несуществования, а потому предпочитавшая описывать их в терминах “пустотности” (шуньята), развивается прежде всего в комментариях на “Муля-мадхьямика-карику” Нагарджуны, составленных Буддапалитой (V-VI вв.) и Чандракирти (VII в.), а также в отдельных трактатах, быстро делится, в свою очередь, на

подшколы. С одной стороны, идеи мадхьямики комбинируются с положениями других буддийских школ (отсюда частично и образование подшкол), с другой – она испытывает определенное влияние индуизма, так как их “пустотность” все более обретает черты Абсолюта ведантистов. Но самое громкое слово в общеиндийском философском многоголосии предстояло сказать школе йогачаров или виджнянавадинов. Подвергая критике объективизм первых двух школ и релятивизм третьей, йогачары утверждают конечную реальность только за сознанием (виджняна),

отрицая независимое от него существование внешних объектов. Это обособление “чистой мысли” способствует разработке у них теории познания и логики. Уже основатель этого направления Дигнага (V-VI вв.) в своем сочинении “Прамана-самуччая” (“Собрание источников достоверного знания”) существенно уточняет общеиндийские концепции восприятия и логического вывода. Его работу продолжает Дхармакирти (VII в.), написавший “Ньяя-бинду-пракарана” (“Краткий учебник логики”), где систематизируются восприятие и два типа выводного

знания: умозаключение “для себя” и умозаключение “для других” (само это деление принадлежит также буддистам) и “Прамана-варттику” (“Комментарий на источники достоверного знания”), где обособлены темы восприятия, вывода, силлогизма и достоверности знания (ему принадлежат и пять других трактатов). К сочинениям Дхармакирти писали комментарии несколько авторов, наиболее известный – Дхармоттара (VIII-IX вв.), который вместе с Джинендрабуддхи (IX в.), комментировавшим Дигнагу,

философский буддизм в Индии фактически и завершает.

Эти философские события в истории буддизма оказали многостороннее влияние на характер развития и индуистских систем, которые постоянно должны были учитывать достижения своих соперников.

Система вайшешики, сформулированная в “Вайшешика-сутрах” еще в первые века н.э., базировалась на метафизике шести категорий бытия (субстанция, качество, действие, общее, особенное, “присущность”), которая служила и своеобразным

онтологическим введением в ее физику (натурфилософия как изучение конкретных материальных субстанций, качеств и видов движения) и, отчасти, теорию познания. Дальнейшим же отправным пунктом вайшешиков стало сочинение Прашастапады (V-VI вв.) “Падартхадхармасамграха” (“Собрание категорий и атрибутов”), где впервые формулируется атомистическая концепция мира, вводится божество-демиург (как начальный “побудитель” атомов, необходимый для образования из них вещей), а также теории восприятия и вывода, очень близкие тем, что были

разработаны Дигнагой. В сочинении Матичандры (VI в.)

“Дашападартхашастра” (“Наука о десяти категориях”) делается попытка восполнить прежний набор категорий еще четырьмя – “потенция”, “не-потенция”, “общее-в-особенном”, “небытие”; последняя из этих категорий принимается и в комментариях к сочинению Прашастапады.

Если вайшешика при наличии гносеологических интересов разрабатывала преимущественно онтологию, то в изначально близкой ей школе ньяя эти два основных направления философских поисков

находились в прямо
противоположной “пропорции”.
Учение ньяйи было
систематизировано уже к концу
древности в “Ньяя-сутрах” в виде
подробной классификации
источников знания, основных этапов
познавательного процесса, способов
дискуссии и логических ошибок, но
также и обоснований
субстанциальности духовного начала
(Атман), объективности времени и
пространства, целого помимо частей
и ряда других основоположений
реалистической онтологии. “Ньяя-
сутра-бхашья” Ватсьяяны (IV-V вв.) —
первый из известных нам

классических комментариев, автору которого принадлежит существенный вклад в разработку концепции восприятия и логического вывода, а также и общеметодологические рассуждения о самой философской деятельности (см. ниже). После Ватсьяны жизнь найяиков все более определяется дискуссиями с буддистами. Так, после того как Дигнага подверг критике его определения, комментарий на его комментарий (“Ньяя-варттика”) составляет Уддйотакара (VII в.) – отъявленный полемист, пользовавшийся любыми ухищрениями (наряду с серьезными

доводами) для дискредитации буддийских логиков. Когда же Уддйотакаре досталось от Дхармакирти (см. выше), в защиту ньяйи выступил знаменитый Вачаспати Мишра (X в.), написавший уже комментарий на комментарий Уддйотакары. Чуть раньше Джаянта Бхатта (IX-X вв.) в своем трактате “Ньяя-манджари” (“Ветвь ньяйи”) представил самую полную систематизацию гносеологии ньяйи, выступив с критикой всех остальных школ (как буддийских, так и индуистских).

Своеобразное положение сложилось в двух других близких школах —

санкхье и йоге: здесь сами базовые тексты складываются в раннесхоластическую эпоху. В “Санкхья-карикe” Ишваракришны (V в.) в семидесяти двустихиях выкристаллизовались древние учения о дуализме чистого субъекта (пуруша) и первоматерии всех феноменальных форм (пракрити), последовательности исхождения из нее других начал космоса, представлены классификации состояний сознания индивида, объяснения его перевоплощений и “освобождения” (см. ниже), опирающиеся здесь уже на “выверенную” теорию познания. В

“Йога-сутрах” Патанджали (IV-V вв.)
доктрина санкхьи при
незначительных изменениях
(центральное место в системе
занимает категория читта –
“менталитет”, “мыслительное
вещество”, специальное место
отводится божеству, – ишвара, – как
особому, самому совершенному из
чистых субъектов) оказывается
отправным пунктом для разработки
ступеней йогической практики,
поэтапно ведущей к
“обособленности” духовного начала.
Заметное значение в истории
философии имел методологически и
полемически насыщенный

комментарий к сочинению
Ишваракришны – “Юктидипика”
 (“Светильник аргументации”) и
комментарий Вьясы к сутрам
Патанджали – “Йога-сутра-бхашья”
(VI-VII вв.). Вершина схоластической
проработки материала обеих школ –
комментарии Вачаспати Мишры на
сочинение Ишваракришны “Санкхья-
таттва-кауmundи” (“Лунный свет
истины санкхьи”) и на комментарий
Вьясы к сутрам Патанджали “Таттва-
вайшаради” (“Искусность в истине”).

В древних сутрах мимансы
философская проблематика была
только намечена: основную задачу
эта школа видела в систематизации

правил истолкования ведийских текстов, притом преимущественно связанных с торжественным, “официальным” ритуалом. Именно схоластам-комментаторам мы поэтому обязаны тем, что в Индии сформировалась еще одна философская система – миманса-даршана. Уже автор “Миманса-сутра-бхашьи” Шабарасвамин (V в.) разрабатывает, в полемике с буддистами, теорию познания мимансы, в которой Веда, как сакральное слово, противопоставляется другим средствам познания в качестве единственного источника знания

религиозного долга — дхармы, а также обосновывается своеобразное учение о вечности (несозданности) слова, а значит и самих Вед (посредством чего отрицается существование какого-либо их автора — божества). Кумарила Бхатта и Прабхакара (VII в.), написавшие комментарии к комментарию Шабарасвамины, стали основателями двух соперничавших подшкол. Если первый занял совершенно непримиримую позицию по отношению к буддистам как основным противникам брахманской “ортодоксии”, то второй, напротив, нередко воспринимал их идеи.

Расхождения этих подшкол распространялись едва ли не на все значительные философские проблемы.

Тесными узами родства уже издревле с мимансой была связана веданта: они вообще обозначаются как, соответственно, “первая миманса” и “вторая миманса” (первая изучает обрядовую, вторая – мистическую сторону Вед) и многие древние учителя их были “общими”. Хотя философская проблематика веданты была уже намечена в древних “Брахма-сутрах”, где основное учение об Абсолюте (Брахман), как каким-то образом

трансформирующемся во все феномены мира, представлено в противостоянии всем основным философским направлениям, настоящая история философии веданты также начинается только сейчас. Уже Гаудапада (VII-VIII вв.) в толковании на “Мандукья-упанишаду”, разрушая, как буддисты-мадхьямики, реальность соотношения причины и следствия, обосновывает положение о реальности только неизменного Бытия, объявляя весь видимый мир в конечном счете иллюзорным. Но основной фигурой становится ученик его ученика знаменитый

Шанкара (VIII-IX вв.) – странствующий проповедник, основатель первых индуистских монастырей, составитель мистических гимнов и толкователь всех текстов, которые были признаны ведантистами наиболее авторитетными (основные Упанишады, Бхагавад-гита, сутры веданты). Из множества приписываемых Шанкаре произведений (а таковыми считаются более 30) самое значительное – комментарий к сутрам веданты – “Шарирака-миманса-сутра-бхашья” (“Комментарий на сутры о

размышлении над тем, кто воплощен”). Шанкара разрабатывает самую последовательную монистическую онтологию (адвайта – букв. “недуализм”), согласно его учению, конечная реальность может быть приписана только абсолюту-Брахману (в единстве Бытия-Сознания-Блаженства), тогда как множественность феноменов мира обязана своим существованием действию Иллюзии (Майя), каким-то образом налагаемой на него, которая сама не может быть описана как сущая или не-сущая, а потому характеризуется как “неописуемая” (анирвачания). Соответственно, нет

различия и между индивидуальной душой (Атман) и Вседушой (Брахман), и первая обнаруживает эту тождественность в акте особого прозрения – подобно тому как девушка вдруг обнаруживает, что у нее на шее золотое ожерелье. Поэтому адвайта-веданта еще называется и абхеда-вада (“учение о неразличности”). Хотя у Шанкары бесспорны контакты с негативной диалектикой буддистов-мадхьямиков (см. выше), именно его деятельность положила начало решающему вытеснению буддизма из Индии. У Шанкары еще при жизни было много учеников, которых он, по преданиям,

поставил “настоятелями” своих монастырей. Падмапада написал комментарий на начало его комментария к “Веданта-сутрам”, Сурешвара откомментировал его комментарии к некоторым Упанишадам, а обращенный им в адвайта-веданту мимансак Мандана Мишра – трактат “Брахма-сиддхи” (“Достижение Брахмана”), где обосновывается положение о том, что множественный мир имеет лишь “практическую действительность” для истинно знающего и другие основоположения шанкаровской философии. Стройное здание первых комментариев адвайта-веданты

достраивает тот же неутомимый Вачаспати Мишра, составляющий толкование на комментарий Падмапады. Уже в ранней веданте помимо основной, шанкаровской линии развивались и некоторые другие. Так, очень крупный языковед Бхартрихари (VII в.) разработал концепцию Брахмана-Слова, в которой источником бытия признается онтологизируемая “речь” (шабда), а вся видимость бытия объявляется результатом действия ее “потенций” (категории бытия, времени, пространства, действия и т.д.). Практически одновременно с Шанкарой действовал Бхаскара,

также откомментировавший сутры веданты, но подвергший острой критике абсолютизм адвайты как отрицание реальности за внешним миром и каких-либо сущностных различий индивидуальной души и Абсолюта. Потому его учение получило название абхеда-бхеда-вада (“доктрина различности в неразличности”).

Деятельность великого философского энциклопедиста Вачаспати Мишры можно рассматривать как границу между ранней и поздней индийской схоластикой. Период после X века — эпоха больших философских

синтезов. Начиная со времени
Удаяны (XI в.) формируется
синтетическая ньяя-вайшешика,
самым весомым плодом которой
следует признать “новую Ньяйю”,
основоположенную Гангешей
Упадхьяйей (XIV в.),
предвосхищающую своей теорией
абстракций некоторые достижения
современной математической логики
и вплотную приблизившуюся к
введению символов в логические
высказывания. Веданта на почве
шиваизма дает североиндийскую,
(кашмирскую) школу Абхинавагупты
(X-IX вв.), создавшую и индийскую
эстетическую теорию. Веданта же в

рамках вишнуизма представлена в школах Рамануджи (XI-XII вв.), а также Нимбарки и Мадхвы (XIII в.), продолжающих веданту Бхаскары, в которую вводятся элементы из вайшешики и санкхьи. Зато и санкхья, все более сближающаяся с псевдотеистической йогой, по крайней мере начиная со времени Виджнянабхикшу (XVI в.), много заимствует из вайшешики и той же вишнуитской веданты. Все философские направления в той или иной мере обращают свое диалектическое оружие против адвайта-веданты, которая также выдвигает все новых аргументаторов.

Один из самых ярких, Шрихарша (XIII в.), в своем знаменитом “Опровержении всех опровержений” активно использует полемические методы буддистов-мадхьямиков.

Как работал индийский схоласт

Итак, индийские схоласты были по преимуществу комментаторами. Обычно считается, что деятельность комментатора состоит в объяснении и уточнении слова и смысла комментируемого произведения. Отчасти это так и было, но только отчасти, потому что этим ограничивались только составители учебных текстов. Более же

значительные философы решали и другую задачу: используя комментируемый текст как исходный материал, “матрицу”, построить на основании этого материала (разбиваемого, как правило, на “параграфы”, в исходном тексте не предполагавшиеся) целую философскую систему, и эта система оказывалась в сравнении с той, которую можно было обнаружить в исходном материале, системой принципиально нового типа (говоря современным языком — метасистемой, в коей описывается прежняя). Эта система строилась на двух основных процедурах,

алгоритмах. Когда индийский схоласт работает с суждениями (например, доктрина ньяйи начинается с положения: “Высшее благо осуществляется посредством усвоения 16 категорий ньяйи, начиная с источника знания”), он вначале представляет его в виде простого тезиса, затем выдвигает контртезис абстрактного оппонента, опровергает этот контртезис и, наконец, первоначальный тезис как уже обоснованная доктрина кладется в копилку доказанных положений. Когда же он работает с понятием (в данном случае это будет “источник знания”), он дает ему общее

определение, затем распределяет его как класс по составляющим элементам (в данном случае это будут конкретные источники знания) и, наконец, делает и класс, и элементы предметом анализа [\[3\]](#).

Методы работы индийских схоластов разительным образом напоминают схемы их западных коллег. Так, в классическую эпоху западной схоластики (время Александра Гэльского и Фомы Аквината) в трактатах преобладал такой способ подачи материала, при той же разбивке положений на параграфы, — когда вначале выдвигался тезис (“очевидно, что...”), который затем

становился предметом отрицания того же абстрактного оппонента (“однако против этого...”) и восстанавливался в своих правах уже в новом качестве после опровержения контртезиса (“надлежит считать, что...”). В обоих случаях фигура “абстрактного” оппонента отражает реальные философские диспуты.

Индия глазами европейского схоласта

Приведенное сходство, — а оно первостепенно важно, так как касается самого способа философствования, — позволяет нам

сконструировать вполне абстрактную, но, думается, небесполезную для понимания индийской философии ситуацию (вспомним о важной функции абстрактного оппонента в обеих философских культурах), при которой западному схоласту удалось бы каким-нибудь способом овладеть санскритом и попасть в современную ему Индию. Нет сомнения, что он был бы удивлен аналогиями не только в том, как философствуют его индийские коллеги, — а в этом он убедился бы, ознакомившись с только что представленными схемами

построения их текстов и побывав на их многодневных дискуссиях, — но и узнав, о чем они спорят.

Так, он определенно почувствовал бы себя как дома, узнав, что и они самым усердным образом обсуждают необходимые и достаточные условия для среднего термина силлогизма и классифицируют его модусы (которых Дигнага предложил 9, а Уддйотакара — 2032). В достаточно привычной обстановке он бы себя ощутил, узнав и о том, как традиционалист Шанкара вступает снова в “идеальный” диалог с рационалистом санкхьи. Рационалист утверждает, что

частные недостатки в его аргументации не дискредитируют еще самой рациональной дискурсии в важнейших мировоззренческих вопросах, так как ее можно опровергать только рациональными же средствами, и между положениями священных текстов (Шрути) имеется разномыслие, в коем также не разобраться без них и, наконец, самые авторитетные тексты призывают опираться не только на авторитет, но и на логику. Традиционалист же замечает, что не было еще такого великого аргументатора, чьи доводы не были бы опровергнуты последователем

какой-нибудь другой школы, что для рациональных изысканий существуют многие материи и помимо самых тонких и что в последнем случае следует обращаться к вечному, а не к переменчивому источнику истины (каковыми являются людские аргументы и контраргументы) [\[4\]](#).
Наконец, наш западный схоласт был бы, вероятно, уже просто “повержен” индийской модой на спор об универсалиях. Удивило бы его здесь и многообразие позиций. Так буддист, отстаивающий крайний номинализм, сказал бы, что, говоря о куске ткани, что это именно ткань,

мы (если мыслим, конечно, здраво) никак не можем постулировать здесь наличие какой-то надындивидуальной “ткань-ности”, но просто отрицаем, что здесь, например, нет горшка; джайн, санкхьяик и мимансак увидели бы здесь и отдельные нитки, и саму “ткань-ность”; вайшешик, как реалист последовательный, признал бы в том же куске ткани и третий фактор – субстанциональное наличие самой присущности “ткань-ности” ниткам; наконец, найяик, как реалист-экстремист (в сравнении с коим даже Гильом из Шампо мог бы показаться “либералом”) сказал бы,

что не только универсалии, но и эта
присущность их отдельным вещам
может не только логически
выводиться, но и восприниматься
органами чувств.

Однако многого бы европейский
схоласт в Индии из хорошо ему
знакомого и не досчитался бы. Ну,
положим, проблемы соотношения
материи и формы или вопрос о
сущности и существовании он вряд
ли бы ожидал найти там, где не было
аристотелевской философской
выучки. Но вот решительное
отсутствие дискуссий о
промыслительном отношении Бога-
творца к сотворенному миру, о

действии в этом мире благодати и ее соотношении с природой или о характере свободы воли, о приоритетах воли и разума, а также души и тела его бы удивило больше, так как речь идет, казалось бы, об общезначимых мировоззренческих вопросах. И удивило бы его отсутствие этих вопросов совсем напрасно. Первые три проблемы предполагают понимание божества как бытийно абсолютной Личности в единстве абсолютной уникальности, благодати и свободы, а три последние — личностное же понимание человека как “неделимого” образа его личностного Первообраза. А это

невозможно при решающем преобладании таких двух основополагающих установок индийского (хотя далеко и не исключительно индийского) мировоззрения, как монизм и атомизм, которые как два лезвия одних ножниц без остатка срезают личностную теологию и антропологию [\[5\]](#).

Теперь, разрешив возможное недоумение нашего европейского схоласта, мы с ним расстанемся. Разговор о том, чем не занимался ни один индийский философ подсказывает, что сейчас есть смысл поговорить, по контрасту, и о тех

предметах, которые обсуждались практически всеми без исключения основными индийскими школами.

Конечное благо: цели и средства

Во введении к своей “Ньяя-варттике” Уддйотакара отмечает, что общей задачей всех философских школ является исследование четырех основных человеческих целей – выгоды (артха), удовольствия (кама), добродетели (дхарма) и “освобождения” (мокша), притом основное внимание они уделяют именно последнему пункту. Действительно, большинство философских произведений в Индии

содержат, если можно так выразиться, прагматические пролегомены к своим теоретическим системам. Прав философ и в том, что каждая философская школа (за исключением материалистов-локаятиков) выступает с концепцией высшего блага, которое мыслится как освобождение от страдания.

Едины индийские философы и в понимании истоков страдания. Они связаны, по их убеждению, с непониманием духовным началом индивида своей совершенной непричастности ко всему, что происходит и во внешнем по отношению к нему мире, и во

внутреннем мире, который распадается на телесные и психические структуры. Остро ощущая присутствие в мире страдания и смерти, но не зная и аналогов учения о грехопадении (оно же означает нарушение воли божественной Личности свободным выбором тварных, но свободных личностей – ср. выше), индийские философы мыслят зло как нечто безначальное: оно происходит от вышеуказанного неведения, которое, в свою очередь, обуславливает перевоплощение индивида в зависимости от преобладания у него относительно добрых или

относительно злых дел (карма), а эти перевоплощения полагаются безначальными (сансара). Кажется, то, что безначально, не может быть и устранено, но избыточный пессимизм восполняется не менее избыточным оптимизмом: индийские философы не сомневаются в том, что порочный круг безначального неведения, перевоплощений и страдания может быть разорван “правильным знанием”, если только избрать правильный метод его достижения, а таковой каждому видится, конечно, в основоположениях его школы.

Основные расхождения начинались при составлении формулировок определения освобождения от страданий как высшего блага, выяснении того, можно ли его достичь еще до распада тела и выявлении стратегии достижения “освободительного” знания.

Если представить себе всеиндийские дебаты по определению конечного блага, то выяснится, что большинство голосов было бы отдано за понимание освобождения от страданий как радикального прекращения всякой эмоциональности и сознательности.

Такой вывод следует и из джайнской концепции “освобождения” как прекращения потоков тонкой кармической материи, и из знаменитой концепции буддийской нирваны, которая означает буквально “затухание” всякой жизненности, и из формулировок большинства представителей ньяя-вайшешики, где речь идет о сопоставлении прекращения жизненности (апаварга) с иссякновением огня после сгорания топлива, и из концепции конечной устраненности (кайвалья, букв. “резиньяция”) в санкхье и йоге, предполагающей полное снятие любой

“самоидентификации” индивида и даже из учения мимансаков, которые начали с идеала достижения неба, а кончили идеалом прекращения как положительных, так и отрицательных душевных состояний в освобождении от сансары. На понимании “освобождения” как положительного идеала временами настаивали некоторые найяики (начиная уже с Ватсьяяны), шиваитские школы (прежде всего пашупата), полагавшие, что “освобожденный” должен достичь свойств Шивы и, решительнее всего, ведантисты, у которых “освобождение” понимается как осознание индивидом своего

тождества с Брахманом, который сам есть блаженство (ананда).

Между оппонентами велись серьезные споры. Так, в тексте “Ньяякандали” Шридхары (X-XI вв.) вайшешик утверждает, что если бы в “освобождении” и оставались какие-либо эмоции и знания, то они оказались бы несущественными. В ответ ведантист возражает, что тогда “освобождение” ничем бы не отличалось от состояния камня или скалы и выражает сомнение в том, что какой-нибудь разумный человек будет стремиться к уподоблению неодушевленному объекту. Вайшешик отвечает, что главным является все-

таки уничтожение страдания, а
остальное уже вторично
(удовлетворил ли такой ответ
ведантиста, текст не сообщает).
Существенно важно следующее:
ведантисты не расходились со
своими оппонентами в том, что все
добродетели, как и пороки, в
конечном счете “снимаются” при
стяжании высшего блага. Это и
понятно: “освобождение”, как мы
помним, есть осознание индивидом
своего тождества с безличным
Абсолютом, а последний (на то он и
безличный Абсолют) находится
одинаково по ту сторону добра и зла
— у него “пристрастий” нет.

По вопросу о том, на что можно надеяться еще при жизни, были выдвинуты три основные точки зрения. Ватсьяяна и Прашастапада полагали, что “освобождение” наступает лишь по смерти того, кто достиг истинного знания.

Уддйотакара и санкхьяики различают как бы первое “освобождение” и второе: предварительное осуществимо в последнем перевоплощении “знающего”, окончательное — уже при его окончательном развоплощении. Ведантисты же наиболее последовательно отстаивали идеал “освобождения при жизни”

(дживанмукта).

Три позиции выявились и в спорах о необходимости восполнения “пути знания” (джнянамарга) следованием “пути действия” (кармамарга) – соблюдения ведийских обрядов.

Последовательными нонконформистами здесь выступили представители санкхьи и йоги (не говоря уже о “неортодоксальных” джайнах и буддистах, которые благо этих обрядов прямо отрицают).

Шанкара занимает промежуточную позицию: предписания традиционной религии актуальны только на предварительных стадиях самоусовершенствования. Жесткими

консерваторами оказались, помимо традиционалистов-мимансаков, и найяики (правда, не все), настаивавшие на необходимости последовательного комбинирования обоих “путей”.

О чем спорили гносеологи и логики

При всей значимости духовно-практической проблематики в индийской философии расхожее мнение о том, что индийские мыслители, в отличие от западных, никогда не погружались в “чистую теорию” или вполне самоцельные теоретические изыскания, является

мифом. Дискуссии гносеологов и логиков восходят еще к заре индийской философии – шраманской эпохе, и к эпохе схоластики накоплен был уже весьма солидный материал, который теперь систематизировался в совместной деятельности всех основных школ. К сожалению, у нас есть возможность остановиться только на единичных проблемах, опустив многое даже из первостепенно важного.

Индийская гносеология лучшим образом систематизируется через учение об источниках достоверного знания (праманы), которые должны отвечать требованиям истинности и

несводимости к другим познавательным средствам. Различные школы предлагали свой набор этих “атомов” теории познания.

Материалисты-локаятики всегда считали основным источником истинного познания только восприятие (пратьякша). Но со временем они, если верить некоторым текстам, допускали (на вторых, правда, ролях) и некоторые виды выводного знания.

Джайны, буддисты и вайшешики уже однозначно признают в качестве второго источника истинного знания

(и притом приоритетного) логический вывод (анумана), но в вопросе о том, давать ли такой же статус и авторитетным текстам, они не единодушны.

Санкхья и йога со всей определенностью называют в качестве третьего источника “слово авторитета” (аптавачана), считая таковым (несмотря на свой рационализм — см. выше) и положения текстов Ведийского корпуса, и отдельных “великих мудрецов” (преимущественно, конечно, принадлежащих их же традиции).

Найяикам этот, казалось бы, вполне укомплектованный набор показался все-таки недостаточным и они дают статус праманы еще и “сравнению” (упамана). А именно, они полагают, что при образовании таких суждений, как “Гавайя (лесная корова) подобна корове” не участвует ни один из названных инструментов познания, но присутствует отличный от них.

Мимансаки идут еще дальше, восполняя набор ньяйи пятым атомом познания – в виде гипотетического суждения, “презумпции” (артхапатти). Они

считают, что в высказываниях типа
“Дэвадатта не ест днем, но полнеет —
следовательно он ест ночью” или
“Чайтры нет дома, но он жив —
следовательно он на улице” также
выражается инструмент познания, не
сводимый ко всем
вышеперечисленным.

Наконец, мимансаки школы
Кумарилы и последователи адвайта-
веданты кладут еще один кирпичик,
предлагая в качестве отдельного
источника познания “невосприятие”
(анупалабдхи). Они полагают, что
узнать об отсутствии, скажем,
кувшина в комнате нельзя ни через
восприятие (его объектом не может

быть отсутствие чего-либо, но только наличный предмет) или какой-либо другой из вышеназванных способов познания. Школа Кумарилы вообще была особо щедра на “изыскание” все новых средств познания [\[6\]](#).

В дискуссиях больше всего досталось локаятикам, которые признавали слишком мало источников знания (все критики резонно отмечали, что само признание чувственного восприятия единственным “полноценным” источником знания требует самое последовательное использование логического вывода) и, конечно, школе Кумарилы (вместе с ведантистами), которая признавала

их уже слишком много. Так по поводу “презумпции” найяики замечали, что она основывается на знании “закономерных совпадений”, но это же знание лежит в основании и логического вывода, а потому не следует вводить новый источник знания. Что же касается “невосприятия”, то здесь найяики выдвигали тезис о восприимчивости отсутствия чего-либо не в меньшей степени, чем его наличия (вспомним об их радикальном “перцептивном реализме” в споре об универсалиях), хотя считали возможным отдать “невосприятие” и в ведение

умозаключения. С критикой
мимансы выступили и санкхьяики.
Они не сомневались в том, что
предположение о наличии Чайтры на
улице, исходя из того, что он жив и
его нет дома, может относиться
только к разновидности логического
вывода. Отрицая независимый статус
и “невосприятия”, они, однако,
расходятся в том, по какому
ведомству его зачислить: Гаудапада
видит здесь разновидность
авторитетного слова (видимо, речь
идет о том, что положение об
отсутствии кувшина в комнате
принимается на веру), автор
“Юктидипики” – некоторый

“дефектный” логический вывод, Вачаспати Мишра – вид восприятия. Но минималисты-санкхьяики не признают и предлагаемое найяиками “сравнение”. Автор “Юктидипики” не видит в нем вообще какого-либо источника познания, Гаудапада – снова слово авторитета, Вачаспати Мишра – сочетание всех основных источников знания. Polemica велась и по определению отдельных источников познания. Например, все школы разделились в связи с интерпретацией “сравнения”, и это понятно, так как здесь, действительно, особо сложный, “синтетический” случай [\[7\]](#).

Интересны дискуссии на предмет характера ошибочного знания. Лучшим примером может послужить способ решения вопроса о том, что происходит в уме человека, который в темноте принимает свернутую веревку за кольца змеи. С точки зрения вайшешика и найяика в этом случае имеет место особое восприятие, при котором сохранившийся в памяти образ змеи оживляется при виде веревки. Последователь Прабхакары видит здесь дефект памяти, следствием которого и является неразличение разных вещей. Последователь Кумарилы подчеркивает, что и

веревка и змея сами по себе совершенно реальны, а ошибка состоит в их неверном “сочетании” — как субъекта и предиката. Все эти объяснения, однако, объединяет то, что ни одна из этих точек зрения не предполагает в мнимой змее некоей “положительной” сущности и не допускает, что хотя бы на одно мгновение восприятие змеи стало реальным. Именно на этом настаивает адвайта-веданта (считая, что иначе не было бы мгновенного испуга и человек не побежал бы), которая использует данный пример для наглядной демонстрации природы Майи (Иллюзия). Как змея

мировое Незнание не может считаться ни реальным (это опровергается последующим прозрением) ни нереальным (этому противоречит хотя бы его временная “действенность”, а потому она есть “неописуемая проекция” (анирвачания сришти).

Так по-разному понималась природа ошибки. Весьма системно разделились, согласно составителям компендиев, философские школы и в понимании критериев истины [\[8\]](#). Согласно санкхье истинность, как и ложность, любого суждения самоочевидна; найяики считают, что истинность суждения может быть

только выведена логически (доказывается опосредованным путем), и то же относится к знанию ложному; по мнению буддистов, только ложность суждения самодостверна, тогда как его истинность обосновывается через логический вывод; наконец, ведантисты предлагают последнюю из возможных схем: истинность самодостверна, а ложность выводима. Очевидно, что представленная раскладка в определенной степени схематична. Однако за этой схемой стоят и вполне исторические реальности. Так, известно, что мимансаки,

придерживавшиеся той же точки зрения, что и ведантисты, выдвигали довод против найяиков, что их доктрина ведет к бесконечному регрессу: истинность положения А обосновывается через истинность В, как то, в свою очередь, через истинность С и т.д. С другой стороны, их признание самодостоверности истины хорошо соответствует их защите истинности извечных, никем не созданных Вед, чья достоверность не может ни доказываться, ни, тем более, опровергаться никаким разумом.

Очень интересные дискуссии велись и в той области, которую можно

назвать лингвофилософией. Две школы мимансы разделились в том, как смысл предложения соотносится со значением составляющих его слов. В этой проблеме, которая восходит еще к дискуссиям древних грамматистов, школа Прабхакары отстаивает неразложимость смысла предложения до суммы значений его составляющих, тогда как Кумарила настаивает именно на таком способе решения вопроса. Найяики, также специально занимавшиеся лингвофилософией, занимают здесь промежуточную, компромиссную позицию.

Из тех многочисленных проблем, которые обсуждались индийскими логиками, выделим только одну – как имеющую существенно важное общепhilosophическое значение.

Классический индийский силлогизм можно записать как последовательность пяти высказываний:

- (1) Этот холм горит,
- (2) Потому что он дымится.
- (3) Все, что дымится – горит, как, например, жаровня.
- (4) Этот холм дымится,
- (5) Следовательно, этот холм горит.

Хотя индийские школы принимали эту схему умозаключения (правда, буддистами были сделаны и попытки сократить ее до трехчленной – аристотелевского типа), они по-разному понимали сам внутренний механизм выводного знания, который заключается в неизменном “сопутствовании” большего термина (“горит”) среднему (“дымится”) и образно именуется “пронизыванием” (вьяпти). Ведантисты рассматривают “пронизывание” как общее суждение, являющееся результатом простой индукции: если можно наблюдать, что дым и огонь всегда соприсутствуют, их следует считать

взаимосвязанными. Реалисты-
найяики, отстаивавшие абсолютную
онтологическую реальность
универсалий, видят в
“пронизывании” (высказывание 3)
устойчивое отношение между дым-
ностью и огнен-ностью как между
двумя вещами, которые находятся в
отношении сокорреляции, один из
случаев которой представлен в
данном холме (высказывание 1). Их
основные противники, – буддийские
логики школы Дигнаги, – как
последовательные номиналисты
отказываются здесь видеть какие-
либо универсалии (см. выше), а
потому настаивают на том, что в

основе “пронизывания” лежат корреляции суждений, и апеллируют к причинности как априорному принципу (если “дымиться” и “гореть” соотносятся как следствие и причина, то мы можем постулировать, что они неизменно друг с другом связаны). Решение вопроса об универсалиях предопределяет и дискуссии по более конкретным проблемам, связанным с силлогизмом. Так Уддйотакара, как представитель “экстремистского” реализма ньяйи, позволявшего ей настаивать на воспринимаемости не только универсалий, но и отношений (см.

выше), в полемике с буддистами, санкхьяиками, мимансаками и ведантистами утверждает, что положение (4) означает действительное восприятие дымности как “пронизанной” огненностью в данном холме.

**Под углом зрения абсолюта:
адвайта-
веданта и другие**

Из всех проблем онтологического порядка мы остановимся только на одной, но зато уж на самой важной. Речь идет о расхождении по вопросу о причине мира, решения которого связаны с тем, как то или иное

направление вообще ставит вопрос о характере причинности, а способы понимания причинности “задают” фундаментальные типы индийской философии в целом.

В прениях приняли участие все основные участники “всеиндийского” философского симпозиума, и каждый из них, естественно, по-своему представлял и собственные идеи и идеи своих оппонентов. За точку отсчета мы решили принять способ подачи этих дискуссий через призму адвайта-веданты в той ее интерпретации, которую она получила в основном памятнике этой философской школы

– в комментарии Шанкары на “Веданта-сутры”. На наш выбор повлияло и бесспорно приоритетное положение адвайта-веданты в Индии после Шанкары (как и тот факт, что и в европейской культуре “индийская философия” ассоциируется прежде всего с адвайта-ведантой) и сама композиция его текста, где очень четко выделены блоки диалога ведантиста с другими направлениями философии. Тот факт, что оппонент представлен в значительной мере в “обобщенном” виде и его возможные контрвозражения “вставлены” в рассуждения ведантиста, также для

нас весьма значим, так как видно, что речь идет об уже “отстоявшейся” полемике и способах аргументации. Эти “вставки” позволяют нам восстановить обобщенный диалог ведантиста с его основными оппонентами, и мы его запишем в диалогической форме, которая позволит нам представить себе индийское схоластическое философствование в его живом, “неадаптированном” виде и одновременно “перекрыть” онтологию как адвайта-веданты, так и других важнейших философских направлений.

Как мы помним, сама адвайта-веданта решает вопрос о причине мира тем способом, что таковой оказывается Абсолют (Брахман), который “является” в виде множественного феноменального мира благодаря загадочной “наложенности” на него Мировой Иллюзии (Майя). С точки зрения причинностных отношений мир как следствие не является, в конечном счете, чем-то бытийно отличным от причины (Брахман), значит, следствие предсуществует в своей причине изначально, но “отделяется”, обособляется от него иллюзорно. Начнем с того диалога

[9], который Шанкара вел с наиболее далеким от веданты философским направлением. Это, безусловно, буддизм хинаяны с его учением о мире как потоке дхарм, которому соответствует модель причинности как сменяемости одних мгновенных агрегатов другими (кшаника-веда).

Шанкара . Те, кто придерживаются учения о мгновенности, признают, что с появлением агрегата следующего момента агрегат предыдущего момента уже уничтожается. Но так считающие должны отрицать причинно-следственные отношения. Ведь

агрегат предыдущего момента, который уничтожается или уже уничтожился, включается в небытие, а в таком качестве он уже не может быть причиной агрегата следующего момента.

Буддист . Но идея в том, что агрегат предыдущего момента становится причиной агрегата последующего момента в то время, когда он (первый агрегат) реально появился и был положительно сущим.

Шанкара . Не становится: если оперативная активность требуется для агрегата, появившегося в предыдущий момент, то эта же

активность должна распространяться и на последующий (что противоречит учению о мгновенности, ибо одна деятельность длится уже два по крайней мере момента).

Буддист . Хорошо, но эта оперативная активность (сама причинность) может заключаться только в простом факте ее существования.

Шанкара . Но ни одно следствие не может возникнуть, если оно не “пронизано” сущностью своей материальной причины (а

последняя должна уже исчезнуть к моменту появления следствия).

Буддист . Но почему причинность нельзя вообще мыслить без того, чтобы материальная причина “пронизывала” следствие?

Шанкара . Потому что в противном случае будет иметь место ошибка слишком широкой применимости (все что угодно будет порождаться всем чем угодно). Более того, возникновение и уничтожение должны соответствовать или 1) самой природе вещей, или 2) некоторым их состояниям, или 3) каким-то новым вещам. В первом

случае слова “возникновение”, “уничтожение” и “вещь” (например, горшок) были бы синонимичными, но такое словоупотребление нам неизвестно. Во втором случае возникновение и уничтожение должны быть двумя “крайними” состояниями вещи, которые наряду с третьим (самой ее “длительностью”) уже разрушают учение о мгновенности. В третьем случае, если возникновение и уничтожение к вещи не применимы, она вообще должна быть безначальна и вечна (таков и

будет горшок, если он не возникает и не уничтожается).

Буддист . Но следствие может возникнуть и при отсутствии причины.

Шанкара . Тогда сходят на нет ваши собственные утверждения, так как вы сами настаиваете на том, что восприятие, например, цвета, счастья и так далее. основано на действии четырех причин [\[10\]](#).

Буддист . Но почему не допустить, что агрегат предыдущего момента длится до появления агрегата следующего момента?

Шанкара . Тогда причина и следствие будут одновременными (что обесмысливает само учение о причинности).

Реалисты ньяя-вайшешики не менее решительно, чем сами ведантисты отвергают доктрину мгновенности вещей, но они, в отличие от последних, делают акцент на том, что следствие не предсуществует в причине до своей актуализации, хотя и является с ней связанным (асаткарья-вада). Этот акцент на новизне следствия в сравнении с причиной, при котором первое “привязывается” ко второй через

“присущность” и мыслится как целое, не сводимое к его частям (причинностные факторы), позволяет им обосновывать атомистическую картину мира (также отвергаемую ведантой).

Шанкара . В мире люди, желающие получить ту или иную вещь, заготавливают и соответствующий материал: желающий творога берет молоко, но не глину, а желающий получить горшок — глину, а не молоко (как и желающий получить ожерелье берет золото, а не что попало). Но этот опыт полностью противоречит учению о

непредсуществовании следствия в причине до его актуализации.

Вайшешик . Но почему не допустить (даже не отрицая нашей доктрины причинности), что творог обладает некоторой потенцией быть сокрыто присутствующим в молоке, а горшок – аналогичной потенцией заключаться в глине?

Шанкара . Потому что тогда мы и приходим к отрицанию вашей доктрины и подтверждению нашей – о предсуществовании следствия в причине.

Вайшешик . Но мы принимаем учение о “присущности”, коррелирующей причину и следствие.

Шанкара . Тогда у нас будет бесконечный регресс: “присущность”, связующая две вещи, требует другой “присущности”, которая привязала бы ее самое к этим вещам, та – следующую и так далее.

Вайшешик . Однако “присущность” сама связует себя с теми вещами,

которым она присуща и не нуждается в посреднике.

Шанкара . А тогда вообще можно обойтись без “присущности”, так как и простой “контакт” также связывает себя с контактирующими вещами [\[11\]](#). С другой стороны, как следствие локализуется (посредством “присущности”) в своих причинных частях — во всех них сразу или по отдельности? Первый вариант мы не можем наблюдать, так как невозможно воспринимать одновременно все части целого. Во втором случае мы должны отказаться от самого

понятия целого как единства,
потому что оно должно быть тогда
агрегатом частей.

Вайшешик . Ошибки у нас нет, так
как “присущность” подобна
универсалии “коров-ность”,
которая распределена по всем
индивидуальным коровам.

Шанкара . Аналогия неверна: если
бы целое (составное следствие)
присутствовало во всей полноте в
каждой из составных частей, как
коровность во всех коровах, то мы
бы могли и наблюдать его в его
целостности в каждой из этих
частей, но опыт это опровергает.

Более того, если следствие не предсуществует в своей причине, творческое действие будет осуществляться без агента [\[12\]](#).

Вайшешик . Но мы снова можем сказать, что возникновение вещи означает лишь отношение “присущности”, которое связует эту вещь со своей причиной или с существованием как таковым.

Шанкара . Тогда объясните-ка нам как вещь не существующая (следствие до его актуализации) может вообще вступать в какие-либо отношения с другими вещами! К тому же алогична сама

ваша формулировка: “не-сущее до его появления”. Ведь о сыне бесплодной женщины мы не говорим: ”Сын бесплодной стал царем до интронизации Пурнавармана” (в этом мире “границы” существуют только для существующего, а не для не-сущего) [\[13\]](#).

Вайшешик . Хорошо, но ваша собственная доктрина обессмысливает деятельность агента (что вы пытались приписать нам). Ведь как никто не станет приводить в бытие уже то, что и так существует, так нет никакого резона тратить усилия на

то, чтобы актуализировать следствие, которое и так уже предсуществует в причине и не отлично от нее. Но вся человеческая практика вас опровергает, а это значит, что она подтверждает наше учение.

Шанкара . Для нас это возражение не страшно, так как деятельность агента заключается в трансформации причины в модус следствия. Вещь не меняется в своем существе от того, что у нее появляется какой-то новый аспект: Девадатта с разбросанными руками и ногами

не отличается от Девадатты со сложенными.

Санкхьяики солидарны с ведантистами в своем отвержении и теории мгновенности, и учения о новизне следствия по отношению к причине и они также настаивают на доктрине предсуществования следствия в своем субстрате (саткарья-вада). Однако они полагают, что первопричина мира вполне реально трансформируется в виде множественных феноменов как проявлений “непроявленного” и по определению лишеного сознания субстрата (Прадхана). Поэтому если их доктрина верна, то лишается

смысла основное учение ведантистов – о Брахмане как мировом сознании, которое может быть только иллюзорно трансформируемо в мировые феномены.

Шанкара . Уже было показано, что подобная интерпретация мировой причины не подтверждается текстами Шрути, на которые вы ссылаетесь. Но она не выдерживает критики и на основании логики.

Санкхьяик . Но ведь можно наблюдать в мире как модификации земли, такие как горшки, блюда и т.д.,

“пронизанные” землей,
происходят из элемента земли, и
подобно этому различные
следствия, “пронизанные”
состояниями счастья, несчастья и
апатии, восходят к материальной
причине, определяемой этими
состояниями. А это и будет
Прадхана (Пракрити) как я
единство гун саттвы, раджаса и
тамаса, которая, будучи
бессознательной, превращается во
все многообразие феноменов мира
ради осуществления целей
субъекта (Пуруша). К тому же к
учению о Прадхане как
первопричине можно прийти на

основании наблюдения
“ограниченности” всех мировых
феноменов, которые требуют тем
самым “неограниченного”
первоначала.

Шанкара . Хотя вы настаиваете на
наблюдении, оно-то и опровергает
ваше учение, так как все
следственные образования в этом
мире, такие как дома, кровати,
сидения и т.д. указуют на участие
сознательного агента (тем более
человеческое тело, превосходящее
по своей сложности все, что
можно себе представить). А
потому и непобедимо учение Вед
о сознательной сущности как

источнике мира, а бессознательная Прадхана, как не способная ни на какой “дизайн”, не может выступать в таком качестве. Более того, состояния счастья и прочее не могут быть универсальными, так как они относятся только к внутренним состояниям индивида, но не к таким внешним объектам как звук и прочее (звук остается звуком как бы ни менялись состояния сознания того, кто его воспринимает). Что касается “ограниченности” как признака следствия, то ведь и три гуны должны считаться

“ограниченными”, так как они также складываются из многих “материалов” [\[14\]](#).

Из аргументации Шанкары видно, что адвайта-веданта могла бы признать такое учение, которое восполняет материальный субстрат мира сознательным агентом в качестве своего рода инструментальной причины. Такая доктрина была, ее сформулировали индийские шиваиты-”деисты”, которые допускали, что божество как раз должно надзирать над работой Пракрити, будучи бытийно отличным и от нее самой, и от мира. Но Шанкару не устраивает и этот

способ решения проблемы, потому что он угрожает существованию Брахмана уже как материальной причине мира.

Шанкара . Божество, отличное от пракрити, не может управлять ею кроме как под условием какой-то “связности” с ней. Но никакая “связность” невозможна, так как нельзя определить (исходя из сказанного), что будет “вмещающим” и что “вмещаемым”. Не может быть и другого типа отношений исходя из природы следствия, так как не установлен сам характер причинности.

“*Деист*”. Но не актуальна ли та же сложность и для вас, поскольку и у вас и Брахман и Майя одинаково вездесущи и несчастны?

Шанкара . Не актуальна, так как мы настаиваем на “неописуемости” в корреляции Брахмана и Майи. К тому же мы опираемся на Веды, а потому нам и не обязательно рассматривать все возможные случаи в наблюдаемом мире. Это важно для тех, кто опирается на обычные мирские аналогии.

Адвайта-ведантисту нельзя отказать в благоразумии: когда он наступает на оппонента, то отвлекается от

авторитета Шрути и неограниченно пользуется логической аргументацией и “наблюдением” чисто мирского характера, когда же задаются вопросы ему, он мгновенно прячется под сень авторитета Вед.

Нас, однако, аргументация от Вед устроить не может – помимо прочих причин и потому, что другие школы веданты, также на них ссылающиеся в подтверждение своих доктрин, очень последовательно критикуют “укорененную в Ведах” адвайта-веданту. Вопрос, заданный Шанкаре “деистом”, попадает в точку, так как касается одного из наиболее трудных пунктов в адвайте.

Одна душа или много?

На этот вопрос, – он второй по значимости в индийской философии, – было предложено три основных ответа. Материалисты-локаятики и буддисты, собственно говоря, специально на него и не отвечали: поскольку в обоих случаях субстанциальное духовное начало отрицается (хотя и с совершенно разных точек зрения), то вопрос о “количестве души” также фактически снимается. Санкхья-йога, ньая-вайшешика, миманса и джайнизм признают множественность духовного начала,

прежде всего, исходя из несовпадения в жизнедеятельности индивидов. Наконец, адвайта-веданта решает проблему строго монистически: если индивидуальное духовное начало в абсолютном смысле не отлично от мирового (Брахман), то речь может идти только об одной душе.

С аргументацией монистов и плюралистов знакомит, в частности, пассаж из знакомого уже нам трактата “Ньяя-кандали” Шридхары. Если в тексте Шанкары победа в диспуте неизменно оставалась за ведантистом, то теперь, конечно, праздник не на его улице, и

аргументы представителя ньяя-вайшешики весьма поучительны для понимания тех сложностей, которые встают перед адвайтой [\[15\]](#).

Адвайтист . Подобно тому как имеется только одно пространство, но звуков много ввиду разнообразия по лимитациям, обусловливаемым наличием различных слуховых органов, можно различать и одно духовное начало и разнообразие в опыте.

Ньяя-вайшешик . Пример свидетельствует как раз о противоположном. Разнообразие слухового опыта есть результат

разнообразия в “воплощениях”,
которые, в свою очередь,
свидетельствует о конечном
многообразии карм в связи с
множественностью духовного
начала.

Адвайтист . Верно, индивидуальные
Атманы множественны, но
имеется только один Высший
Атман.

Ньяя-вайшешик . Но это будет плохой
не-дуализм, так как при том, что
индивидуальные Атманы должны
быть тождественны Высшему, он
допускает признание
множественности духовного
начала.

Адвайтист . Различие между
Высшим Атманом и
индивидуальными связано с
Незнанием, имеющей
безначальные дифференциации.

Ньяя-вайшешик . Но кому,
собственно, принадлежит само
это Незнание? Если Брахману, то
он уже не может быть чистой
“мыслительностью” (как вы
утверждаете), а если
индивидуальному Атману, то будет
порочный круг: его
множественность – результат
Незнания, а Незнание – результат
его множественности).

Адвайтист . Не верно, ситуация аналогична положению с семенем и ростком – здесь имеют место безначальные дифференциации (а серии семени и ростка порочный круг не предполагают) [\[16\]](#).

Ньяя-вайшешик . Не верно у вас: серии семян противостоит серия же ростков, а у вас речь идет об одном Атмане, “пронизывающем” разные состояния, потому избежать указанного логического круга с помощью предложенного примера нельзя. Более того, если бы существовал только один Атман, то при освобождении одного освободились бы и все, а

мир прекратился бы (только до тех пор пока действует Незнание), что абсурдно.

Адвайтисты, конечно, приводили свои контраргументы. Но аргументация реалистов оказалась весьма действенной. Ею воспользуются уже очень скоро те ведантисты, которые выступили в оппозицию адвайте. Эти аргументы обнаруживаются у Ямуначарьи (XI в.) и Рамануджи, отстаивающих модель веданты “различия при сходстве индивидуального и высшего Атмана”, у Мадхвы, настаивавшего уже прямо на дуалистической трактовке этого вопроса,

учитывается она также в “сходстве при различии”, “немыслимом сходстве при различии” “Чайтаньи (XVI в.) и в ряде других школ, вероятно, уже до конца исчерпавших все логические возможности комбинаций этих трех терминов (вплоть до модели “немыслимого сходства при немыслимом различии”). Так онтология поздней веданты все более и более становилась, пользуясь ницшеанской терминологией, “веселой наукой”.

Основная литература

1. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы).
Раздел первый. Анализ по классам

элементов. Пер. с санскрита, введ.,
коммент. и реконструкция системы
Е.П.Островской и В.И.Рудого. М.,
1992.

2. Классическая йога. “Йога-сутра”
Патанджали и “Вьяса-бхашья”. Пер.
с санскрита.

3. Лунный свет санкхьи.
Ишваракришна. Гаудапада.
Вачаспати Мишра. Изд. подгот.
В.К.Шохин. М., 1995.

4. Сутры философии Санкхьи.
Таттва-самаса; Крама-дипика;
Санкхья-сутры; Санкхья-сутра-
вритти. Изд. подгот. В.К.Шохин. М.,
1997.

5. Тарка-санграха (Свод умозрений).
Тарка-дипика (Разъяснение к своду
умозрений). Пер. с санскрита,
введение, коммент. и историко-
философские исслед.
Е.П.Островской. М., 1989.

Литература

1. *Щербатской Ф.И.* Теория
познания и логика по учению
позднейших буддистов. СПб., 1995.
Ч. I-2.
2. *Чаттерджи С., Датта Д.*
Введение в индийскую философию.
М., 1955.
3. *Радхакришнан С.* Индийская
философия. М., 1956-1957. Т. I-2.

4. *Исаева Н.В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.
5. *Лысенко В.Г.* “Философия природы” в Индии: атомизм школы Вайшешика. М., 1986.
6. Рационалистическая традиция и современность. Индия. М., 1989.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ КИТАЯ

Как делят историю китайской философии?

Приложение термина
“средневековье” к любому периоду
развития китайского умозрения
может быть только условным. Если в

Европе, по наиболее
распространенному мнению, о
“средних веках”, “средневековье”
стали говорить лишь со времен
Петрарки, то в Китае нельзя назвать
мыслителя, с именем которого
можно было бы связать подобную
попытку разделения собственной
истории (и в том числе, конечно,
истории мысли, умозрения) на
“древность” в смысле античности,
как она понималась европейскими
учеными-гуманистами,
“средневековье” и “новое время”.
Если в европейской традиции такое
трехчленное деление связывают с
“Историей средних веков” Х.Келлера

(1688), то в Китае только в конце XIX – начале XX века актуальными стали поиски собственных “макроэпох”, соответствующих представлениям об истории европейских гуманистов. Излишне напоминать, что такого рода поиски были предприняты под влиянием первого знакомства с европейской хронологией, и не вызывались никакими потребностями внутреннего развития китайской историографии, имеющей собственные, едва ли не древнейшие в мире традиции.

Следует отметить, что в собственной традиции китайскими учеными-традиционалистами в разное время

принимались различного рода определения в отношении хронологии, среди которых можно обнаружить и аналогии европейской “трехчленки”. В частности, на протяжении веков несколько раз пересматривался вопрос о том, что считать “древнейшей древностью” или “подлинной” древностью, а что – “средней” или “позднейшей” древностью. При этом, как правило, границей между первой и второй назывался рубеж, отделяющий эпоху Инь от эпохи Чжоу (XV-XI вв. до н.э.), а “современностью” считалось время жизни автора соответствующей концепции, то

есть, например, I век до н.э. или IV-VII, или XIII века. В некотором смысле продолжением этой традиции можно считать попытки современных китайских ученых и европейских синологов установить границу между китайской “древностью” и “средневековьем” где-то около III-IV века, а новое время отсчитывать с XIX века, обычно с начала “опиумных войн”. “Средневековье” для Китая, в случае принятия этой периодизации, охватывает время с IV до XVIII, а в наиболее “широком” варианте – с III по XX века.

До известной степени альтернативой такой схематизации можно считать отказ ряда современных китайских историков, в основном за пределами КНР, от попыток корреляции европейской и китайской хронологий и ориентацию на сохранение традиционной “династийной” схемы китайской истории. В этом случае указанный период китайского “средневековья” охватывает следующие эпохи (получившие свое название по собственному имени царствующего дома): иногда – конец эпохи Хань (III в. до н.э. – III в. н.э.), период династии Вэй-Цзин и Северных и Южных династий (до V

в.), период Суй-Тан (вторая половина V в. – до X в.), период династий Сун, Юань, Мин (середина X в. – середина XVIII в.), период династии Цин (с середины XVII в., иногда – до 1911 г. – года Синьхайской революции). Этой схеме следуют и многие историки китайской философии, пытающиеся найти своеобразие в каждом из названных этапов развития китайского умозрения и, так или иначе, связать эти “особенности” с событиями китайской истории.

Таким образом, едва ли можно говорить об однозначном решении проблемы хронологизации

китайского средневековья. Каждый из названных выше подходов безусловно имеет определенные основания, и в то же время очевидно страдает односторонностью некоторых исходных посылок. Поэтому наиболее целесообразным представляется такое решение вопроса, при котором мы, в общем придерживаясь “европейской” в основе временной параметризации (с IV в. до нового времени), считаем возможным постановку вопроса о том, что может быть названо “предсредневековьем” — в этом случае мы имеем в виду то культурно-историческое поле, в

котором вызревали основные парадигмы собственно средневекового мышления.

В этом контексте вполне обоснованным оказывается завершение рассмотрения философии древности в той части нашего курса, где речь шла о философии Древнего Востока в целом. В самом деле, фиксация результатов предшествующего развития умозрения приходится в Китае преимущественно на конец III в. до н.э., а наиболее существенная работа по систематизации материала была проделана в ханьское время – с 202 до н.э. и позднее. И хотя данная

эпоха, называемая в литературе также “эпохой ранних империй” – (Цинь-Хань), обыкновенно относится к “древности”, ничто не препятствует нам рассматривать ее и как “предсредневековье”, включая, таким образом, в “широкий” контекст средневекового китайского умозрения (ок. III в. до н.э. – XVII в.). При этом мы уделим специальное внимание тому, что можно назвать “аксиоматикой” традиции – имея в виду тот набор тем и способов оперирования объектами мышления, которые неизменно оказываются актуальными для данного типа умозрения.

От древности к средневековью: два типа умозрения

Прежде всего следует отметить, что фундаментальной для китайского умозрения следует, по-видимому, признать оппозицию “небо — человек”, поскольку выяснению закономерности функционирования человека в природе (а именно “природа”, натура подразумевается в значительном числе контекстов памятников философской мысли под термином тянь — “небо”) и были на протяжении веков посвящены основные интересы философствующих. Можно без

преувеличения сказать, что китайское умозрение насквозь натуралистично и, как следствие, выражаясь современным языком, экологично. Именно в контексте понимания центральности для китайского умозрения темы “человек – природа” целесообразно рассматривать свойственные различным группам мыслителей представления о мире как системе, функционирующей согласно собственным внутренним закономерностям, именуемым в совокупности дао (букв. “путь”, “порядок движения”) и предполагающим абсолютизацию

природных процессов или морально значимого человеческого поведения.

При этом не будет большим преувеличением сказать, что основной контраверзой в дискуссиях между теми, кто причислял себя к школе “служилых” (более известной в переводной литературе как школа конфуцианцев), и теми, кто им оппонировал (обычно это направление мысли обозначают как “даосское”), было нежелание одной из сторон признавать отсутствие каких-либо интенций морализующего плана в действиях неба – инстанции, осуществляющей контроль над социумом (например,

отвечающей стихийными бедствиями на аморальный характер действий социума), а с другой стороны – признавать как раз наличие таких интенций у неба-природы (“даосское” направление вообще отрицало возможность аффективных реакций типа “гнев”, “благорасположение” и т.п. у природы-неба) [\[17\]](#).

Достаточно рано в китайском умозрении наметилась тенденция к примирению этих по существу противоположных мировоззренческих установок, согласно одной из которых человек по преимуществу или даже

исключительно является существом природным (вещью), а по другой – преимущественно существом социальным (функцией). В первом случае человек – по сути “вещь”, “один из” тьмы природных существ, во втором – почти исключительно социальная “функция”, “отец”, “сын”, “властитель”, “подданный”, “муж” и т.д. Очевидная взаимодополнительность этих характеристик привела к развитию (а впоследствии и к утверждению в качестве официально признанной доктрины) направления, “диалектически” примиряющего данные противоположности, которое

по праву можно назвать “натуралистическим”. Согласно взглядам представителей этого направления – натуралистов (натурфилософов), ни одна из названных сторон человеческой природы не может быть игнорируема; но ведущей стороной следует все же признать “естественный порядок вещей” (тянь дяо), которому должны следовать “человеческие правила” (жэнь дао). При этом вопрос о наличии у неба-природы аффектов намеренно исключался из числа актуально-значимых, что должно было служить основой для компромисса.

В известной степени можно считать, что такой компромисс был достигнут в 79 году в ходе дискуссии, получившей в истории наименование “Диспута в зале Белого тигра” (“Бо ху тун”). Формально связанное с проблемой двух способов трактовки классического наследия (именуемых соответственно “школой древних письмен” и “школой новых письмен”), это обсуждение призвано было придать официальный статус доктрине натуралистов, к тому времени с теми или иными оговорками, в основном связанными с необходимостью придания этому учению сакрально-мифологического

статуса, принятой в качестве основы
государственно-поощряемого
образования [еще в 136 г. до н.э.
были введены экзамены-конкурсы на
занятие государственных
должностей, на которых от
претендентов требовалось знание
пяти классических произведений,
составляющих “У цзин”
 (“пятикнижие”)].

**Ханьские философы. Дун Чжуншу,
Лю Ань,
Сыма Цянь, Ван Чун**

Предложенная натуралистами
система умозрения связывается
обыкновенно в курсах истории

философии с именем Дун Чжуншу (179-104 или 187-120 до н.э.), и не без оснований, хотя для данного периода ключевой фигурой может быть также назван, например, Лю Ань (179-122 или 180-122 до н.э.), и тем более великий ученый и историк Сыма Цянь (ок. 145 или 135-86 до н.э.). Важно, что все названные мыслители оперировали уже терминами, однозначно указывавшими на сформировавшееся в осознании элиты представление о мире как о системе, функционирующей по принципу некоторого устройства типа гомеостата, где все части

взаимосвязаны (как в теле или организме, почему этот вид умозрения именуют в западной литературе “органицизмом”), и где в качестве универсального субстрата “всего существующего” (вань у) выступает динамический “эфир” (или “пневма”, ци), а в качестве управляющего начала – абсолют дао [своего рода “демиург”, ответственный за порождение “всего существующего”, его трансформации (рост, увядание и т.д.) и деструкцию, обеспечивающую субстанциональную основу новых жизненных циклов]. Человек был призван к нахождению своего места

в таком “порядке вещей” (его “естественность” не подвергалась сомнению) с тем, чтобы всегда “следуя” ему, достигать максимально возможного успеха в жизни (прежде всего долголетия), тем самым избегая возможных конфликтов и с окружающей средой (в том числе социальной), которые, будучи “противлением” установленному порядку функционирования миросистемы, могут привести индивида лишь к безвременной гибели.

Принятие подавляющим большинством философствующих точки зрения натурфилософов

означало, помимо прочего, завершение предшествующего периода развития умозрения, связанного с противостоянием так называемых “ста школ” [\[18\]](#). В последующие века дискуссии, сколь бы острыми они ни были, протекали внутри понятийного пространства, намеченного трудами первых натурфилософов. Номенклатура же философских категорий, которыми оперировали мыслители на протяжении достаточно длительного времени (вплоть до появления нового понятийного пространства, уже инокультурного происхождения) существенно не менялась, что не

исключает, разумеется, значительной степени оригинальности взглядов того или иного мыслителя.

В частности, названные выше Дун Чжуншу, Лю Ань и Сыма Цянь, несмотря на разделяемое всеми ими представление о мире как системе, функционирующей по присущим ей внутренним законам, существенно отличались друг от друга как в трактовке существа этих законов (стоит ли за ними “воля Неба”, устанавливаются ли они, так сказать, спонтанно проявляющимся дао, или же вообще они непостижимы для человеческого ума), так и, в особенности, в понимании должного

поведения индивида как элемента описываемой миросистемы.

Дун Чжуншу, которому приписывают решающую роль в установлении идеологического приоритета “школы служилых” (конфуцианцев) при ханьском императоре У-ди (правил в 140-88 гг. до н.э.), настаивал преимущественно на объективности действующих в миросистеме законов. Именно с его именем связывают окончательное оформление так называемой “теории космического резонанса” (тянь жэнь гань ин), согласно которой ритуально-административная деятельность человека должна носить столь же

объективный (регламентированный) характер, как действие природных сил (смена четырех сезонов, движение небесных светил, чередование дня и ночи и т.д.). В то же время небо-природа, как бы по принципу отрицательной обратной связи, сигнализирует с помощью демонстрации разного рода природных аномалий об аномальности происходящего в ритуально-административной сфере на земле, в “Поднебесной”: “Если правитель ведет себя правильно, жизненный дух людей в гармонии, ветры дуют и дожди выпадают в положенное время, на Небе

появляются счастливые звезды, а желтые драконы спускаются вниз; если правитель ведет себя неправильно, небо наверху меняется и появляются зловещие облака” (“Чуньцю фаньлу”, гл. ”Ван дао”).

Лю Ань, которому приписывают по традиции авторство трактата “Хуайнань-цзы”, в действительности созданного учеными, приглашенными им для этой цели к своему двору (Лю Ань был прямым потомком основателя Ханьской династии Лю Бана и владел землями в местности Хуайнань, откуда и название трактата), совершенно соглашаясь с тем, что “Вселенная есть

тело... все в ней управляется (как) в одном человеке”, склонен прежде всего подчеркивать самопроизвольность эволюции миросистемы: “Никто ничего не вершит, а все само согласно с дао, никто ничего не говорит, а все само проникнуто благом, в спокойной радости, не зная гордыни, все достигает гармонии, а тьма многообразий находит соответствие в природе вещей. Разумом проникнуты и кончик осенней паутинки, и целостность всего огромного космоса. Его благая (сила) приводит в согласие небо и землю, в гармонию инь и ян; сочленяет

четыре времени года; согласует пять первоэлементов (стихий); оберегает и пестует – и тьма вещей во множестве рождается; дает влагу деревьям и травам, увлажняет металлы и камни ... отцы не знают печали утраты сына, старшие братья не плачут по младшим, дети не остаются сиротами, жены – вдовами; радуга не показывается, зловещие небесные знамения не являются – оттого, что во всем заключено благо” (“Хуайнань-цзы”, гл. ”Юань дао”).

Сыма Цянь, “Исторические записки” (“Ши цзи”) которого появились несколькими десятилетиями позже “Хуайнань-цзы”, редко

рассматривался в традиции как самостоятельный мыслитель — его (как, впрочем, и многих других философствующих вне рамок, заданных принадлежностью к одной из “школ”) причисляли к “эклектикам”, по-видимому, прежде всего потому, что он поддерживал идею объединения лучшего в философском наследии под общим именем “учения о дао” (или о “высшем дао”, да дао). Сыма Цянь действительно не оставил специальных трудов, посвященных какой-либо отдельной философской проблеме, однако весь его великий труд можно рассматривать как

произведение историко-философского характера. Прежде всего Сыма Цзяня интересовали в истории мотивы человеческих поступков и проблема ответственности индивида перед социумом (заметим, что проблемы экологической безопасности волновали его меньше).

Обыкновенно в социально-политических воззрениях историка-философа видят апологетику частного предпринимательства: “К тому, кто способен, богатства стекаются, как спицы в обод колеса; кто бесталанен, от него деньги разлетаются, как разбитые черепки”

(“Ши цзи”, гл. 129 “О тех, кто умножает богатства”).

Действительно, Сыма Цянь говорил, что мотив “выгоды” (ли) — определяющий в активности “всех в Поднебесной”. Однако богатство само по себе никак не является в системе взглядов философа ни высшей ценностью, ни просто благом — оно бывает хорошо лишь тем, что, освобождая человека от забот о пропитании, позволяет ему, выражаясь словами Сыма Цяня, “удобно упражняться в добродетели” (дэ). В особенности это относится к тем, кто, занимая высокое положение в обществе, может попытаться

изменить “порядок вещей” и, в частности, человеческую природу, но, по мнению Сыма Цяня, не должен соблазняться этой перспективой. Законы, управляющие жизнью социума, на самом деле столь же непреложны, как законы, управляющие сменой времен года, и лучшей политикой правительства (в соответствии с “даосским” идеалом) может быть лишь политика “невмешательства” (у вэй, что также часто переводится как “недеяние”, но на самом деле предполагает лишь воздержание от неразумной, нерациональной активности управляющих структур).

“Я, тайшигун, Придворный историограф, – пишет Сыма Цянь, – скажу: ... всегда уши и глаза людей стремились насладиться самыми прекрасными звуками и красками, уста людей жаждали вкушать самое мягкое мясо, а сердца их кичились славой и должностями ... Эти привычки и вкусы, распространялись среди народа издавна, и пусть даже по дворцам начали бы проповедовать учение о сокровенном (людей), в конце концов, все равно изменить было бы невозможно. Поэтому самый лучший (правитель) следует натуре (людей), не столь хороший – привлекает народ выгодой, идущий

еще ниже – наставляет народ
поучениями, (правитель) еще похуже
– приводит народ к порядку (силой),
а самый худший – вступает с народом
в соперничество (из-за богатств)”
 (“Ши цзи”, гл. 129 “О тех, кто
умножает богатства”).

Разумеется, было бы слишком
большим упрощением сводить все
богатство проблематики,
привлекавшей внимание ученых
рассматриваемого периода к
проблеме объективности
(постоянства) или произвольности
(изменчивости) существующего
“порядка вещей” и ответственности
человека за поддержание или

нарушение данного миропорядка. Однако, так или иначе, эти темы затрагивались практически всеми философствующими в русле традиции, причем исключения не составляли и те, кого принято было относить к крайним скептикам и рационалистам.

Так, один из знаменитейших мыслителей ханьского времени Ван Чун (27 – ок. 97 г. н.э.), автор трактата “Лунь хэн” (“Критические рассуждения”), по общему признанию, находился в оппозиции как к “конфуцианской”, так и к “даосской” ветвям традиции. Во-первых, он замечает: “Конфуцианцы

говорят, что отношения мужа и жены имеют образцом (путь) неба и земли. (Они) знают, что муж и жена подобны небу и земле, но неспособны проследить путь мужа и жены, с тем, чтобы выяснить истинную природу неба и земли, — и это следует признать их недомыслием” (Лунь хэн. Кн. 18. Гл. I “О естественности”). То же самое относится и ко вторым: “Даосская школа говорит о естественности (всего сущего), но она оказывается не в состоянии привести факты для доказательства своих положений и действий” (там же). Таких замечаний в “Критических суждениях” немало,

и из них с очевидностью следует, что Ван Чун в основном был склонен осуждать своих предшественников за отсутствие стройной системы доказательств. Требование доказанности любого умозрительного утверждения — характерная черта философствования Ван Чуна, и в этом смысле он заметно отличался от названных выше мыслителей, для которых многие положения представлялись самоочевидными.

В то же время концепция миропорядка, предлагаемая Ван Чуном, в свою очередь, не свободна от известной противоречивости. С

одной стороны, он говорит о спонтанности, самопроизвольности акта рождения человека: “Из того факта, что мужчина и женщина рожают ребенка и не стремясь к этому, следует заключить, что небо и земля, рождая человека, также не (действуют) с (определенной) мыслью. В таком случае человек появляется на свет так же, как рыба заводится в пруду или вши – (в одежде?) человека” (Лунь хэн. Кн. 3. Гл. 5 “Природа вещей”). С другой стороны, Ван Чун утверждает, что будущее состояние человека предопределено в момент зачатия: “Каждому из людей уготована его

судьба. И каждый обретает
счастливую или несчастливую долю
уже в момент соединения жизненной
энергии его отца и матери” (Лунь
хэн. Кн. 2. Гл. 2 “Что значит судьба”).

Судьба отдельного человека и
царства, то есть социума, по Ван
Чуну, зависят от “сонма звезд”,
благоприятного или
неблагоприятного расположения
созвездий. Это, в конечном счете, не
может не приводить к заключению
об известной ограниченности
ответственности человека за свои
действия, фатализму: “Когда ... речь
идет о неблагоприятной судьбе, то
здесь, как бы ни были прекрасны

дела и добродетельны поступки человека, его все равно ждет горькая доля” (там же). Таким образом, утверждения о крайнем рационализме и скептицизме Ван Чуна, ставшие в КНР общим местом литературы о нем, должны приниматься с известными оговорками.

Ван Чун был выдающимся мыслителем ханьского периода, предпринявшим колоссальный труд по критическому переосмыслению предшествующей традиции. И хотя сам он оставался в основном в кругу традиционных представлений, которые принято ассоциировать с

религиозно-мифологической картиной мира, его попытки рационального обоснования этой картины оказали существенное влияние на умозрение последующих эпох.

“Смутное время” и появление неодаосизма

Падение династии Хань (220) и период Троецарствия (220-280) рассматриваются традиционной историографией как эпоха смут и дезинтеграции общественной жизни, когда многие искали убежища в том, что принято называть “мистическими учениями”. В это

время обостряется интерес к учению Лао-цзы и других мыслителей древности, что, в частности, нашло отражение в творчестве Ван Би (226-249), посвятившего основные усилия развитию концепции “небытия” как источника всего существующего. Отправным пунктом рассуждений Ван Би следует считать, по-видимому, замечание, содержащееся в сочинении Лао-цзы: “В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии”. Комментарий к этому фрагменту у Ван Би гласит: “Все вещи в Поднебесной живут, обладая бытием; начало бытия имеет корнем небытие; если хочешь

сохранить в целости бытие,
необходимо вернуться к небытию”
(Лао-цзы чжу. ☉ 40). Если помнить,
что в китайской философской
традиции под оппозицией бытия
небытию понимается прежде всего
противопоставление явленного мира
(вещей) неявленному (образов или
символов), то следует признать, что
Ван Би, вслед за Лао-цзы и Чжуан-
цзы, призывал к непосредственному
созерцанию подлинной реальности
(“добытийной”), лишь частично
находящей выражение во внешних
формах и частично же
вербализуемой. В повседневной
жизни человек имеет дело с

явлениями, в терминах Ван Би – с “верхушками”, ему же следует уделять внимание сущностям, “корню”. Отсюда следует вывод, что овладение “корнем” явления дает власть над ним и это имеет практические последствия, например, в сфере исправления нравов: “... искоренение воровства зависит от уничтожения желания (воровать), а не от строгих наказаний” (Лао-цзы чжилюэ). В учении Ван Би “порядок вещей” относится, таким образом, к “добытийному” уровню, феноменальный мир оказывается сферой свободной игры человеческих

страстей, а философу (“совершенномуудрому”) отводится роль “одного для управления многими”.

Приблизительно в это же время в Китае начинает все в больших масштабах проявляться влияние нового, заимствованного учения, придавшего специфическую окраску китайскому умозрению этой и более поздних эпох – буддизма. История ранней буддийской проповеди в Китае документирована плохо. Обыкновенно считается, что первые адепты этого учения появились среди высших слоев китайского общества в период Восточной Хань (25-220 г.).

Первоначально в буддизме видели, вероятно, вариант учения Лао-цзы (хотя в науке время от времени возрождаются попытки выведения даосизма из буддийских источников). При династиях Вэй и Цзинь (III-V вв.) буддизм рассматривали под углом зрения учения Ван Би и его сторонников. При Южных и Северных династиях (420-589) буддизм приобрел небывалую популярность и стал своеобразной модой в кругах общества, стремившихся к “просвещению”.

Буддизм в Китае и китаизация буддизма

В это же время появляются и первые критики буддизма, среди которых выделяется Фань Чжэнь (ок. 445-515). При его жизни, согласно историческим хроникам, буддизм пользовался покровительством знатных лиц, в том числе императора, а в окрестностях столицы имелось будто бы “более пятисот буддийских храмов, сиявших великолепием и красотой”. Судя по всему, наиболее привлекательным аспектом буддизма современникам Фань Чжэня представлялось учение о кармическом механизме, благодаря которому праведная жизнь вознаграждалась “хорошим”

перерождением, и напротив, порок вел к понижению будущего социального статуса. Это казалось хорошим объяснением наличию богатых и знатных, с одной стороны, и бедных и ничтожных – с другой. Отрицая всякую закономерность (в буддийском смысле) повышения или понижения благосостояния индивида, Фань Чжэнь приписывал такого рода житейские перемены простой случайности, уподобляя судьбы людей сорванным ветром лепесткам цветов, одни из которых “заносят в окна богатых домов”, где они падают на роскошные циновки, а другие – влачит к “заборам и

стенам”, где они сваливаются в навозную кучу.

Однако такое простое объяснение не вполне удовлетворило и самого автора, вследствие чего Фань Чжэнь, по-видимому, и написал знаменитый трактат “Об уничтожимости души” (“Шэнь ме лунь”), послуживший пособием в антибуддийской полемике многим поколениям ученых. Основной тезис Фань Чжэня в полемике с учением о переселении душ заключается в отрицании возможности для души (шэнь) существовать вне собственной формы-тела (син), которой душа пользуется лишь во время жизни

индивида, исчезая вместе с
деструкцией самого субъекта:
“Потому что жизнь и уничтожение
тел происходит по установленному
для них порядку”. Как видим, и здесь
имеет место апелляция к известному
“порядку вещей”, хотя в трактате
Фань Чжэня обнаруживаются и
попытки логической аргументации,
и социальные мотивы: в частности,
осуждаются как противные
“естеству” нравы монашествующих
буддистов, подражая которым “в
каждой семье забывают о родных и
любимых, каждый отказывается от
продолжения своего рода” и т.д. Фань
Чжэнь же призывает к социальной

ответственности индивида, что предполагает приверженность традиционным ценностям, таким, как служение императору, продолжение рода, забота о престарелых родителях, младших членах семьи и тому подобное, что якобы плохо согласуется с буддийским идеалом и аскетической практикой.

Несмотря на критику, иногда приобретавшую острые формы, буддизм распространялся в китайском обществе и достиг наивысшего расцвета в эпоху Суй-Тан (581-907). К этому времени существовала уже обширная

переводная литература, образовались
влиятельные течения, такие как
Тяньтай и Хуаянь, а также Вэйши,
уделявшие особое внимание
проблемам чистого мышления.
Следует отметить, что буддизм
пришел в Китай как весьма
высокоразвитая система умозрения,
обладающая мощным
категориальным аппаратом,
существенно отличающимся от всего
известного китайским ученым и, что
самое важное, с огромным опытом
применения логических аргументов
в полемике с собственными
традиционалистами. Для истории
философии поэтому не праздный

вопрос, рассматривать ли китайский буддизм как этап в развитии китайского умозрения, или же как “китайский” период в развитии философии буддизма. В любом случае к этой малоизученной проблеме следует подходить с большой осторожностью, тем более что буддийская литература на китайском языке изучена крайне недостаточно.

Несколько лучше обстоит дело с таким приобретшим в наше время значительную известность явлением, как чань-буддизм (дзен-буддизм). Основателем чань-буддизма считается Бодхидхарма (Дамо),

прибывший в Китай из Южной Индии в период Южных и Северных династий. Однако расцвет учения связывают с деятельностью Хуэй-нэна (638-713), шестого патриарха и основателя южной ветви течения. Вначале учение Хуэй-нэна сосуществовало с другими направлениями, но к концу династии Тан и в период Пяти династий (907-960), разделившись на пять крупных сект – Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмэнь и Фаянь, – приобрело исключительное влияние в Китае, а при династиях Сун (960-1279) и Юань (1206-1368) проникло в Корею и Японию.

Иногда объясняют популярность чань-буддизма в Китае сходством его основных положений с установками даосов, однако некоторые исследователи предостерегают, и не без оснований, от излишне упрощенного толкования буддийско-даосского “параллелизма”. По их мнению, несмотря на внешнее сходство с даосскими концепциями, чань-буддизм опирается на вполне самостоятельное и достаточно раннее, домахаянское основание. С другой стороны, известный интерес даосов к идее “пустоты” (сюй) и приверженность невербальным способам коммуникации (поскольку

дао не может быть выражено в слове) необязательно считать связанным с заимствованием таких буддийских категорий, как шуньята (пустота), анатман (не-”Я”) и др. Более того, призыв Хуэй-нэна “искать прозрение только в (собственном) сердце”, а не заниматься поисками сокровенного во внешнем мире мог быть услышан не только даосами, знакомыми с медитативной практикой, но и представителями классического “учения служилых”, также предполагавших начинать исправление мира с исправления (сю) собственной персоны (шэнь), центром которой считался ум-сердце

(синь).

Тем не менее, чань-буддизм принес на китайскую почву немало нового, и в первую очередь концепцию внезапного “озарения”, означающего постижение человеком собственной истинной природы, что равносильно его превращению в Будду, а также методы психофизической тренировки, связанные с регуляцией дыхания. (Впрочем, и последние были аналогичны китайским практикам, известным по крайней мере с ханьских времен).

Следует также помнить, что буддизм в целом, несмотря на явную

привлекательность некоторых его сторон для традиционного сознания, так и не стал в Китае вполне “своим”, сохранив навсегда ореол некоторой экзотичности, а порой и чуждости. Даже в сравнительно благополучные для этого “инострannого” учения эпохи оно бывало принято далеко не всеми интеллектуалами. В частности, в относительно благополучную танскую эпоху (в конце ее был всплеск антибуддийских настроений), одним из убежденных противников буддизма (как, впрочем, и даосизма), был выдающийся ученый и литератор Хань Юй.

Хань Юй (768-824) принадлежал по образованию и воспитанию к традиционалистам, считавшим хорошим тоном относиться с презрением к разного рода суевериям, к которым ими причислялись все виды религиозного культа (кроме имперского культа государства), в том числе и его институализированные формы, каковыми к концу эпохи Тан были и буддизм, и даосизм. В сочинении “О костях Будды” (“Лунь Фогу бяо”), написанном по поводу обнаружения в одном из храмов “реликвии”, вызвавшей энтузиазм среди буддистов, и намерение императора

Сянь-цзуна перевезти “кость Будды” во дворец, он, идя в общем по стопам Фань Чжэня, сформулировал претензии консервативно настроенных кругов к “иностранному” учению в следующих выражениях: “Собственно говоря, Будда происходит из инородцев, он говорил на языке, отличном от языка, принятого в Срединном царстве, носил другую одежду... не знал долга, которыми руководствуются правители и подданные, не испытывал чувств, существующих между отцами и сыновьями”. Хань Юй призывал императора “передать

кость соответствующим властям и приказать бросить ее в воду или предать огню”.

Увещевания Хань Юя, однако, лишь разгневали императора, который едва его не казнил, и лишь благодаря заступничеству других сановников помиловал и понизил в должности. Наиболее важным в этой истории представляется, тем не менее, то, что в полемике с буддистами Хань Юй воспринял некоторые традиции оппонентов и для борьбы с ними выдвинул учение о “единстве предания” (дао тун), весьма напоминавшее по установкам и аргументации буддийское учение о

“передаче закона от предков к потомкам” (цзу тун). Согласно концепции Хань Юя, “истинное учение” непрерывно передавалось в древности от одного “совершенномудрого” к другому в течение поколений: “Яо передал его Шуню, Шунь передал его Юю, Юй передал его Чэн-тану...”, и так далее вплоть до Мэн-цзы, на котором традиция прекратилась (“Юань дао”). Хань Юй выступил в качестве преемника Мэн-цзы, настаивая на возрождении истинных ценностей “учения древних”, таких, как “человеколюбие” (жэнь) и “долг” (и). Вместе с другим крупнейшим

литератором и мыслителем, Лю Цзуньюанем (773-819), Хань Юй считается инициатором движения за возрождение “древней литературной традиции” (гу вэнь юнь дун).

Неоконфуцианство и Чжу Си

Последующий период характеризовался преимущественно возникновением и расцветом движения, получившего в литературе наименование неоконфуцианства. Это в высшей степени влиятельное учение представлено такими блестящими именами, как Мао Юн (1011-1077), Чжоу Дуньи (1017-1073), Чжан Цзай (1020-1077), братья

Чэн Хао (1032-1085) и Чэн И (1033-1107) и, наконец, Чжу Си (1130-1200), чье учение не утратило своей привлекательности для многих традиционалистов дальневосточной этнокультурной зоны и до настоящего времени.

Неоконфуцианство как течение мысли опиралось на достижения философствующих танской эпохи, но было вполне самостоятельным в построении принципиально новой концепции, призванной охватить все стороны бытия. Центральным понятием этого учения можно считать представление о некоем высшем “законе – принципе” (ли),

управляющем формированием вещей, благодаря которому образуются индивидуальные живые объекты, например, различные породы животных и т.д. Именно поэтому учение неоконфуцианцев называют также лисюэ, букв. “учение о ли”. Субстанциальную основу единства всего существующего, по учению неоконфуцианцев, составляет “эфир” (ци, “пневма”). Это динамическая субстанция, обладающая разнообразными свойствами и способностью придавать эти свойства вещам (например, сияние-свечение звезд, представляющих собой сгущение

эфира-ци, обусловлено его собственной способностью сиять-светиться; в человеке это “свечение” проявляется как просветленность ума, и т.д.). Однако эфир-ци, известный всей предшествующей философской традиции, мыслился ранее скорее как нечто необусловленное, спонтанное. В философии Дун Чжуншу и его предшественников он выступал преимущественно в качестве передаточной среды между дао и “всем существующим”, феноменальным миром. Заслугой Чжу Си было соединение в неразрывном динамическом

единстве “эфира”-ци и всеуправляющего, оптимизирующего закона-ли: “В Поднебесной не бывает эфира-ци, неподвластного закону-ли, равно как не бывает закона-ли, который не имел бы (объектом управления какой-либо формы) эфира-ци” (Чжу Си юй лэй. Кн. I).

Переосмысление предшествующей традиции в терминах ли-ци привело к необходимости пересмотра и унификации классических текстов, их комментирования под углом зрения нового знания, лисюэ. Эта задача также была решена Чжу Си, составившего комментарии к

древним текстам, в значительной степени предопределившие дальнейшее развитие экзегетической литературы. Вплоть до XVII-XVIII веков эта работа Чжу Си не только считалась официально одобренной, но и сама по себе приобрела статус близкий к статусу комментируемых текстов. Особенным уважением в традиции пользовались и пользуются до сих пор в странах дальневосточной этнокультурной зоны комментарии Чжу Си к “Четверокнижию” (“Сы шу”), в которое входят “Лунь юй”, “Мэн-цзы”, “Да сюэ” и “Чжун юн”. В течение веков “Четверокнижие” с

комментариями Чжу Си составляло основу школьного образования в странах иероглифической письменности.

Другой важнейшей заслугой Чжу Си считается разработка им в несколько новом ключе названной нами выше проблемы морального сознания неба (природы) тянь. Вклад Чжу Си в развитие представлений о центральном для китайского умозрения объекте интереса — тянь — настолько существен, что некоторые исследователи предлагают считать философские взгляды Чжу Си по этому вопросу вторым по времени (но не по значимости) после

Конфуция поворотным пунктом: если Конфуций (551-479 до н.э.) трансформировал антропоморфное “небо”-тянь, упоминаемое еще в “Ши цзине” (“Каноне стихов”) и “Шу цзине” (“Каноне преданий”) в нечто относящееся к разряду моральных категорий, то Чжу Си завершил начатое Конфуцием движение, введя понятие “сознания Неба” или “небесного ума-сердца” (тянь синь, или тянь чжи синь).

Нельзя сказать, что вопрос о категории тянь синь у Чжу Си относится к разряду решенных наукой. Различные точки зрения по этому поводу позволяют одним

исследователям акцентировать первый элемент этого бинорма (тянь), причем в некоторых контекстах интерпретировать его как синоним некоего мироуправляющего принципа (с последующей персонификацией как “хозяина”, или “господина”), другим же – подчеркивать значение второй части термина – синь (букв. “ум-сердце”, “разум”), в свою очередь приписывая это качество самой природе-небу или же небу, интерпретируемому в духе древнего значения тянь – как антропоморфное божество. Следует заметить, что и у самого Чжу Си эта

проблема, по всей видимости, не решается однозначно.

Прежде всего, не вполне ясно, что имел в виду Чжу Си под термином *тянь*. В самом общем смысле принято считать, что он не проводил различия, следуя в этом за братьями Чэн, между такими категориями, как небо (*тянь*), судьба (*мин*) и путь (*дао*), считая их лишь различными именами (и, возможно, манифестациями) основополагающего принципа (*ли*). В пользу такой интерпретации учения Чжу Си свидетельствует его замечание о том, что “причина, по которой *тянь* – это *тянь*, есть просто

принцип (ли); если бы у тянь не было принципа-ли, оно бы не было тянь” (Чжуцзы юй-лэй). В то же время, как следует из записей бесед мыслителя, он, отвечая на вопрос о “порядке вещей”, склонен был ссылаться не только на принцип-ли, но и на другие возможные причины наблюдаемых явлений, природных феноменов. “Некто спросил: “Кто же хозяин?” Чжу Си ответил: “Само небо. Небо есть ян, вещь абсолютной силы, и потому вращается безостановочно. Но прежде, чем оно приобретает такую способность, должен существовать его господин. Каждый сам должен это увидеть. Это

нельзя полностью выразить словами” (там же). Неясно, таким образом, считал ли Чжу Си достаточным одного принципа-ли для объяснения “порядка вещей”, или же он допускал наличие другой скрытой силы, управляющей мировым процессом.

Если допустить, что такая сила наличествует в его учении, то логично предположить у Чжу Си стремление наделить ее “разумом”, синь, однако из целого ряда контекстов следует, что наряду с небом-тянь, носителем свойства “разумности” у Чжу Си выступает также, по крайней мере, дао и

человек (соответственно, речь идет о дао-синь и жэнь-синь). В конечном счете концепцию “разума” у Чжу Си целесообразно, по-видимому, рассматривать в рамках общей для классической философской “школы служилых” концепции “единства неба-природы и человека” (тянь жэнь хэ и). В этом случае высшей объективностью у Чжу Си обладает “небесный разум” (тянь синь), в свою очередь подчиненный общему принципу-ли, субъективный же “человеческий разум” (жэнь-синь), будучи по природе подвержен искажающему воздействию различных аффектов (“страстей”,

юй), у мудреца может быть путем самопознания и самовоспитания возвышен (или “расширен”) до полного, или почти полного, тождества с “небесным” (или “космическим”) разумом. Такого рода “связанное сознание” может быть лишь морально доброкачественным (в соответствии с постулируемой моральной доброкачественностью “космического” порядка), что и выражается метафорой дао-синь (букв. “сознание, приведенное в соответствие с дао”).

**Ван Янмин и его учение о сердце;
традиционная**

философия в Новое время

В XV веке учение неоконфуцианцев, продолжая оставаться влиятельным, приобрело несколько иное содержание благодаря влиянию виднейшего мыслителя Ван Янмина, известного также под именем Ван Шоужэня (1472-1529). Если Чжу Си значительное внимание уделял классификации изучаемых вещей-явлений (гэ у), интересовался космологическими проблемами и искал рациональные объяснения различных природных явлений (изменению геологических структур, затмениям и т.д.), то Ван Янмин был склонен подчеркивать значение

интроспекции и даже медитативной практики для достижения самопознания, без которого внешнее знакомство со многими предметами могло оказаться бесполезным. Не случайно в последующие эпохи находились критики, склонные упрекать его в излишней приверженности к созерцательной жизни в буддийском стиле, что якобы могло вести к утрате обществом воли к сопротивлению внешней угрозе (со стороны “варваров”) и даже упадку морали.

Несмотря на эти критические замечания, для ученых последующих веков Ван Янмин оставался

центральной фигурой в истории умозрения минской эпохи, занимая в этом смысле то же место, что и Чжу Си в сунской философии. Значение его идей никогда не ставилось под сомнение, более того, виднейшие китайские мыслители уже нашего времени считали, что “его учение в той или иной степени должно войти в состав будущей (идеальной) китайской культуры”.

Наиболее оригинальным в учении Ван Янмина должно быть, по-видимому, признано его знаменитое положение о том, что “вне сердца-ума” (синь вай) не существует в действительности ни принципа-ли,

ни предметов-явлений (у), ни занятий-деятельности (ши). При этом Ван Янмин считает сердце-ум не органом в физиологическом смысле, а своего рода органом познания, тело-сущность которого (ти) – совершенное благо.

Присутствие подлинного блага в сердце (что должно быть нормой, но может быть блокировано человеческими страстями, юй) делает человека способным к познанию благих же вещей-явлений, поскольку они есть явления для сердца же. Напротив, “сердце злого человека утрачивает свою первосущность” (бэнь-ти), и тем

самым превращает своего обладателя в существо не только порочное, но и бессознательное. Поэтому для познания пригоден лишь “этический субъект”, “добрый человек”.

Второй характерной чертой философии Ван Янмина считают трактовку им знания как созидającego действия. Смысл тезиса философа о “совпадающем единстве знания и действия” – в демонстрации действенного характера знания, стремлении доказать, что знание есть действие, а не наоборот, что существенно повышало статус знания и шире – сознательного начала в человеке. Ван Янмин для

обозначения существенного единства знания и действия предложил даже специальный термин – лян чжи, что может быть интерпретировано, как “благосмыслие”, под которым подразумевается некий дискурсивно невыразимый “творческий акт в себе”, “субстанциальная сущность и трансформирующая активность одновременно”. По определению самого философа, лян чжи – это “эссенциальный (семенной) дух созидательных изменений (цзао хуа чжи цзин лин)”.

В качестве программы самосовершенствования мудреца Ван Янмин выдвинул (в 1521 г.)

концепцию “доведения
благосмыслия до конца”, в которой
обобщил многие прежние свои идеи,
в том числе идею единства знания и
действия. Представление об этой
чрезвычайно сложной концепции
может дать следующий фрагмент, в
котором философ устанавливает
преемственность своего учения по
отношению к классическому
наследию: “Благосмыслие – это то,
что Мэн-цзы называл утверждающим
и отрицающим сердцем. Все люди
обладают им. Утверждающее и
отрицающее сердце знает вне
зависимости от рассуждения и
может вне зависимости от научения.

Поэтому и называется
благосмыслием” (Ван Янмин цюань
цзи. Кн. 26). В этом фрагменте Ван
Янмин говорит (в известном смысле
вслед за “Мэн-цзы”) прежде всего о
том, что высшее знание
(“подлинное” знание-действие) есть
не только благое, аксиологически
максимально высоко стоящее знание,
но и “знание о благе”, то есть такое
знание, конгениальным объектом
которого является благо же.

Янминизм продолжает оставаться
одной из наиболее активно
обсуждаемых тем в историко-
философской литературе как в КНР
(где, правда, философ не избежал

обвинений в субъективном идеализме, солипсизме и даже обскурантизме), так и в других странах дальневосточной этнокультурной зоны, где предпринимаются попытки интерпретации философии Ван Янмина в терминах современных философских учений Запада (феноменология, экзистенциализм и др.). В какой-то степени Ван Янмин продолжает оставаться не только крупнейшей фигурой китайской философии доцинского периода, так сказать, “позднего средневековья”, но и последующих веков, в целом не

давших (вплоть до “нового времени”)
фигур сопоставимого масштаба.

Падение Минской династии в 1644
году и завоевание Китая
малообразованными маньчжурскими
вождями, установившими свое
господство под именем династии
Цин, просуществовавшей до 1911
года, привело к известному
замешательству в образованных
кругах китайского общества –
традиционные институты оказались
слишком слабы, чтобы выдержать
натиск вооруженной силы.
Раздавались голоса, утверждавшие,
что ослабление имперской власти в
значительной степени

предопределено излишним увлечением философией и медитативным стилем жизни, причем обвинения раздавались не только по адресу даосов и буддистов, но и их противников – философов консервативного лагеря. Даже непререкаемый авторитет Чжу Си мог быть поставлен под вопрос, а в его сочинениях отыскивали следы компромисса с даосской и буддистской мыслью. Как и во времена монгольского владычества, династии Юань (1206-1368), философия временно отошла на второй план, уступив место другим занятиям. Возникло новое течение,

провозгласившее примат древней литературы, подлинный смысл которой предстояло познать заново. Эта тенденция, получившая в истории наименование Ханьсюэ, что может быть переведено как “изучение наследия”, в известной степени следовала в русле традиции китайского умозрения, которое склонно было возвращаться к собственным истокам всякий раз, когда внешние события принуждали усомниться в жизненности тех или иных философских новшеств. Однако главными интересами эпохи следует все же, по-видимому, считать не собственно философствование, а

развитие, и весьма успешное, вспомогательных дисциплин, таких, как историческая география, библиография, лингвистические исследования, связанные с изучением языка предшествующих эпох и т.д. Кризис, разразившийся в середине XIX века и получивший общее название эпохи “опиумных войн”, когда Китай впервые в широких масштабах столкнулся с идеями совершенно неизвестного мира – Запада, знаменует окончание эпохи автохтонного развития китайской культуры и ее неотъемлемой части – умозрения. Дальнейшая эволюция китайской

мысли должна рассматриваться в контексте взаимодействия с новыми идеями, сформировавшими в сознании образованной части китайского общества совершенно новое понятийное пространство.

Литература

1. История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая: философия древности и средневековья. М., 1995.
2. *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997.
3. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994.

4. Древнекитайская философия. Т. 1-2. М., 1994.
5. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990.
6. История китайской философии. Пер. С кит. В.С.Таскина. М., 1989.
7. Китайские социальные утопии. М., 1987.
8. Этика и ритуал в традиционном Китае. М., 1988.
9. Проблема человека в традиционных китайских учениях. М., 1983.
10. Личность в традиционном Китае. М., 1992.
11. Мудрецы Китая. Ян Чжу. Лецзы. Чжуанцзы. Пер. Л.Д.Позднеевой.

СПб., 1994.

12. *Померанцева Л.Е.* Поздние даосы о природе общества и искусстве. М., 1979.
13. *Ткаченко Г.А.* Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в “Люйши чуньцю”. М., 1990.
14. Вельгус В.А. Средневековый Китай. М., 1987.
15. Кобзев А.И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
16. Лапина З.Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1986.
17. *Торчинов Е.А.* Даосизм. СПб., 1993.

18. *Ермаков М.Е.* Мир китайского буддизма. СПб., 1994.
19. *Кычанов Е.И.* Основы средневекового китайского права (VII-XIII вв.). М., 1986.
20. *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
21. *Зинин С.В.* Протест и пророчество в традиционном Китае. М., 1997.

АРАБО-ИСЛАМСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

**Возникновение арабо-исламской
философии.**

Ее связь с новой религией и античностью

Термин “арабо-исламская” философия достаточно условен. Под ним подразумевается философия разных народов, входивших в состав Арабского халифата, писавших не только на арабском, но и на персидском языках. И хотя философия эта далеко не всегда была религиозной, развивалась она все же в культуре, где доминировал ислам.

Характер и содержание ее определило то обстоятельство, что она возникла сразу же как

средневековая, со всеми ее особенностями. Что это значит?

Победа ислама в борьбе с родо-племенной идеологией, языческой религией в Аравии и установление в результате завоеваний господства на огромной территории (от границ Индии и Китая до Испании) принесли новую форму организации общественной жизни, знаменовавшую приход на место родовых связей отношений феодальных. Монотеистическая религия ислама стала идеологией этого объединения. Исламская культура впитала в себя многое из того, чем уже обладали жившие здесь

народы и что придавало своеобразные черты ее облику. Это довольно скоро выразилось в появлении многочисленных сект внутри ислама. Разные формы протеста против навязанной силой религии выливались в идейные течения. В них сказалось влияние древне-иранской религии зороастризма, гностицизма, религиозно-философского учения манихейства, вобравшего в себя в свою очередь идеи зороастризма, христианства и буддизма. Наконец, огромное влияние на развитие исламской теологии оказала античная мысль. И все же, арабо-мусульманская

философия как часть исламской культуры по сути дела оказалась без этапа древности – за нее эту стадию прошли другие, достижениями которых она успешно воспользовалась и довольно скоро (уже в XI-X вв.) выступила как имеющая свое собственное содержание и немалые успехи в разработке проблематики и обогащения философского видения мира.

Возникновение ислама внесло в жизнь народов Ближнего и Среднего Востока и северной Африки серьезные изменения. Для арабийцев, в среде которых он

появился, это был совершенно новый тип сознания, принесший на место язычества, ориентированного на замкнутые внутриродовые интересы, сознание надродовое, надэтническое. Ислам приносит учение о едином (хотя и разделенном невежеством) человечестве, о едином его корне. Центральным пунктом этого соединяющего разных людей и разные народы сознания стала идея единого для всех них бога. На этой основе создаются новые механизмы управления огромным государством-империей; получают больший простор для развития ремесла, торговля, знания.

Ислам освободил арабийца от сознания абсолютной подвластности року, наделив его возможностью выбора своей судьбы. Правда, в этом вопросе Коран как исходная книга вероучения довольно противоречив. В нем есть аяты (стихи), где жизнь человека рисуется как целиком зависящая от божественного произвола: “Знает Он, что на суше и на море; лист падает только с Его ведома, и нет зерна во мраке земли, нет свежего или сухого, чего не было бы в книге ясной”; “Он творит то, что желает, ведь Аллах над всякой вещью властен”; “Он прощает, кому пожелает, и наказывает, кого

пожелает” [\[19\]](#). Но всемогущество и всевластие Аллаха предполагают вместе с тем, что человек обязан уразуметь мудрость бога, праведность дарованного им вероучения и сознательно идти его путем – тогда человека ожидает награда за добродель [\[20\]](#). При этом единственным судьей человека является бог, и никакой другой человек – таким образом обретаётся пусть хотя бы в идее внутренняя свобода.

Свободная воля невозможна без знания, она является проявлением разума. Поэтому Коран провозглашает разум и знание

основными добродетелями человека – без них нет и настоящей веры.

Конечно, не стоит преувеличивать возможности, открытые исламом, поскольку все его установления были направлены на утверждение религиозной доктрины и поэтому с самого начала вводили принципиальные ограничения в объяснение волнующих человека проблем. Коран отвечал самым простым общественным запросам, в нем нет теоретической глубины, по языку и идеям он соответствовал сознанию неискушенных в умозрении людей. Создаваясь на протяжении многих лет и отражая

разные ситуации он не избежал
разноречивых высказываний,
формулировок. И когда он был
канонизирован в качестве священной
книги, положившей начало новому
вероучению, встала проблема
разъяснения его содержания,
толкования и согласования
разноречий, дополнения его
установлений новыми, рождаемыми
жизнью. Рядом с Кораном и
хадисами (рассказами сподвижников
Мухаммеда о жизни и изречениях
пророка) создавалось, как их
продолжение, мусульманское
богословие.

И государственное управление, и судопроизводство, и хозяйственная жизнь, и решение теологических споров требовали более глубокого теоретического решения вопросов, нежели то, которое предлагало Писание.

Что такое единобожие? Что такое божественное всемогущество? Промысел божий? В чем заключается вера в Аллаха? Каково праведное поведение? Если все во власти Аллаха, то отвечает ли человек за свои поступки? Каждый ли человек может быть ответствен за них — малый ребенок, слабоумный? Что

такое ответственность, свобода воли, разум?

Один вопрос влек за собой другие. Для ответа на них нужна была разработанная теория. Рядом, в соседней культуре – византийской, да и в библиотеках крупных ближневосточных городов и в монастырях сохранилась мудрость античности, ее высокая наука.

Изгнанные из Византии после осуждения на Никейском соборе (431) и обосновавшиеся в Персии несториане с целью распространения своей еретической теологии начали перевод трудов

Аристотеля и его комментаторов (“Введение в Категории Аристотеля” Порфирия) на сирийский язык. В Сирии и Египте, вошедших в состав Халифата, монофизиты так же переводили на сирийский и коптский языки тексты Аристотеля. В персидском Гундишапуре нашли гостеприимство изгнанные по указу Юстиниана (529) философы платоновской академии. Помимо трактатов Аристотеля и “Введения” Порфирия здесь переводились также (на пехлеви) труды Гиппократы, Галена.

Начавшаяся еще до арабских завоеваний эта переводческая

деятельность продолжалась и позже. Правда, на протяжении почти всего VIII века переводы выполнялись пока что в христианских школах. Но в это время сирийцы, работавшие врачами при дворах первых халифов и принявшие ислам, начали осуществлять переводы логических сочинений Аристотеля и медицинских трактатов Галена с сирийского на арабский язык. В Багдаде халиф Харун ар-Рашид основал в конце VIII века знаменитый Дом мудрости. Благодаря деятельности Хунайна ибн Исхака, Косты бен Луки, Сабита ибн Курры, библиотека Дома

пополнилась многими переводами — античность предстала в достаточно цельном виде.

Проблема единства бытия

Основной вопрос, который особенно остро стоял в первые века существования ислама, в период выработки его догматики, был вопрос о единобожии (таухид). Идея монизма, единства бытия и единства и единственности мироздания стала и центральной темой философии. Как религиозная и философская она обсуждалась в двух планах — в плане мистического видения ее разрешения

и в плане рационалистического обоснования.

Первые развитые концепции единства бытия были предложены мутазилитами — религиозными философами-рационалистами. Мутазилиты были наиболее радикальными в критике традиционалистского течения в исламе, выражавшего стремление не подвергать Писание никакому перетолкованию, принимать его как букву, данную раз и навсегда в вере. Напротив, мутазилиты настаивали на необходимости все принципы вероучения подвергнуть проверке разумом. Именно разум, а не что

иное, должен быть критерием, мерилom истинности всякого утверждения.

Поэтому и проблему единобожия они обсуждали, оперируя доводами разума, логики, философии. Для этой цели они использовали уже созданные античными философами логику и метафизику, учение о началах бытия. Рассуждая о единстве и единственности бога мутазилиты стремились к предельной чистоте этой идеи. Единство бога должно означать отсутствие в нем какой-либо множественности, следовательно и каких-либо качеств, атрибутов – наличие их нарушает это

единство, предполагает их существование вне и независимо от бога, которому они потом приписываются. Наличие их означало бы отрицание и единственности бога, то есть отказ от центрального постулата ислама: “Нет бога, кроме Аллаха”. Поэтому, считали мутазилиты, бог может характеризоваться лишь через отрицания, через отказ ему в атрибутах, подобно тому, как определял Единое Платон. Но о таком боге фактически нечего сказать — он превращается в предельную абстракцию и, конечно,

перестает иметь что-либо общее с богом, представленным в Коране.

Продолжая рассуждать в этом направлении, мутазилиты пришли к выводу и о том, что Коран не может быть извечным – иначе он тоже существовал как бы наряду с Аллахом. Значит – Коран сотворен, хотя и богом, но сотворен. Такое заявление также противоречило исламской догматике.

Стремясь к рационалистической интерпретации идеи бога, мутазилиты склонялись к тому, чтобы отождествить его с закономерностью, пронизывающей

все сущее. Бог придав в
единовременном акте несущему
существование в дальнейшем уже не
может делать абсолютно ничего: ни
сотворить даже пылинку, ни
шелохнуть листа на дереве.
Богословы, настаивавшие на
необходимости буквального
следования традиции, объявляли
мутазилитов еретиками,
безбожниками. И хотя на деле они
таковыми не были, все же именно
мутазилиты поставили на
обсуждение эти и некоторые другие
острые вопросы, а их стремление
решать их, опираясь лишь на разум,
логику, способствовали тому, что

наряду со спекулятивной теологией появились и философские (светские) концепции, попытки ответить на подобные вопросы без обращения к аргументации “от религии”.

Само арабское слово “фальсафа” откровенно указывает на связь с античной философией – оно было заимствовано оттуда и обозначало совершенно определенное течение в духовной культуре исламского Востока – учение, которое считалось наследием греческой мудрости. Уже она за множеством вещей, богов видела нечто, объединяющее мир в целое. Парменид, Платон, Аристотель искали соединяющее все

начало, которое они определяли понятием бытия. И все же интерес к этой проблеме в античности еще только выкристаллизовывался, в средневековье же, в эпоху утверждения монотеистических религий, она становится неперенным атрибутом теоретического знания.

Но если в религиозной философии единое олицетворял бог, пусть даже и толкуемый как закономерность бытия, то в “фальсафа” проблема единого рассматривается уже иначе. Место бога занимает философская категория “единого” или “необходимосущего”, то есть

существующего независимо от какой-либо причины, имеющего причину бытия в самом себе, не могущего не существовать. Оно означает единство всего сущего, его цельность, а также единое начало, первопричину всего – взаимосвязь в динамике. “Всякая цепь, состоящая из причин и следствий ... нуждается в причине вне ее самой, поскольку она состоит из одних следствий... Очевидно, что если в этой цепи имеется нечто такое, что не есть следствие, то это и есть тот самый конец, которым заканчивается цепь. Отсюда следует, что каждая цепь должна заканчиваться необходимо сущим”, –

так определял смысл центральной категории арабо-исламской “фальсафа” великий ученый и философ Абу Али ибн Сина (980-1037), – известный в средневековой Европе как Авиценна [\[21\]](#). “Необходимосущее, – разъясняет он, – по своей сущности едино и совершенно не высказывается о многом” [\[22\]](#).

Проблема творения. Бытие и небытие

Последнее утверждение Ибн Сины выводит ко второй теме, существенной для средневековой философии, – проблеме творения.

Через эту проблему раскрывается поднятый еще в античности вопрос о бытии и небытии, бытии возможном (потенциальном) и действительном (актуальном), о форме и материи, едином и многом и тому подобных. И здесь философия существенно расходится с религией, претендуя на свое собственное видение и объяснение мира.

В религии ислама, по крайней мере в Писании, так же как и в Библии, при изображении картины творения происходит возврат к мифологии. То, что уже промыслила античная философия и выразила в понятиях “единого”, “бытия”, “мысли”, “идеи”

и т.п., в исламе отбрасывается, снова происходит примитивная персонализация акта творения. В какой-то момент всемогущий бог изъявил волю и сотворил мир из ничего. Это утверждение постулируется, но не разъясняется — оно должно приниматься на веру в таком виде. Однако философы, знакомые с трудами античных Любомудров, считали нужным определить, что такое “ничто”, “небытие”, как из единого может возникнуть множество (вещей), почему бог пребывавший в покое, решил сотворить мир, или же, говоря философским языком, что такое

творение во времени, в какое-то время, правомерно ли так сказать относительно исходной, начальной субстанции.

Арабо-мусульманские философы принимают основной итог античной мысли, сформулированный Парменидом и дополненный Платоном, Демокритом, Аристотелем: “Бытие есть, небытия же нет”, или, как излагается эта мысль Парменида Симпликием: “...есть – бытие, а ничто – не есть” [\[23\]](#). Восточные философы даже не обсуждают специально, сам по себе вопрос о бытии, он для них в принципе как бы уже решен

античностью. Их подход к сущности бытия свидетельствует об интересе к миру вещей, их общности, связям, постоянным и неизменным, – данное качество они переносят из мира чистого бытия и “идей” в мир реальный, пытаются в нем выявить эту “идеальность”.

Употребляемое ими слово “маадум” (небытие) не означает абсолютного небытия, скорее, это обозначение праматерии, единого, нерасчлененного субстрата, в котором в возможности находится все сущее. Но каким образом происходит это расчленение и возникновение вещей? Каким

образом возможность реализуется, превращается в действительность?

С этой проблемой столкнулась уже античность, и уже она, говоря о возникновении мира вещей, вынуждена была признать наличие внутри единого начала его двойственности, дуализма: идеи и материя, форма и материя или же, как у Демокрита, атомы и пустота. То есть, философы понимали, что абсолютное единство не может само по себе перестать в какой-то момент быть единством и породить множество — для этого нужны или внешний толчок (что означает признание еще другого начала,

отсутствие единственности), или существование по крайней мере двух начал внутри единого. Понимание внутренней структурной сложности первоначала образно представлено в трактате Ибн Сины “Хай, ибн Якзан”, где мир описывается как единство трех рубежей: Запада, Востока и того, что между ними. То, что между ними, нам известно – это наш мир. Запад же и Восток нам неведомы. Но о Западе известно, что там есть большое тинистое море, “тинистый источник”, а Восток – это солнце, Свет, где властвует Верховный царь, дарующий жизнь [\[24\]](#). Таким образом “единое”,

“первое” выступает как предельная абстракция всего сущего: “Первое не имеет ни подобия, ни противоположности (т.е. оно единственно, помимо него нет ничего другого, оно – все. – *Е.Ф.*), ни рода, ни видового отличия (т.е. оно предел абстракции. – *Е.Ф.*)” [\[25\]](#). И поскольку оно таково, оно неопределимо средствами логики, разума. “Нельзя указать на него, кроме как при помощи чисто рациональной мистики” [\[26\]](#).

Богословы использовали этот момент в познании человеком бытия и возводили на нем здание религии, божественного мира, бога,

непознаваемого или представимого в образах, которые создавала догматика.

Аль-Фараби (870-950), Второй (после Аристотеля) учитель, как называли его арабы, автор многочисленных философских трудов, в одном из них – известном “Трактате о взглядах жителей добродетельного города” – так пишет о Первом Сущем: “Первый Сущий есть первопричина существования всех существ в целом... Он вечен, и вечно Его существование в Его субстанции и сущности, не нуждаясь ни в чем ином, чтобы обеспечить себе существование” и далее:

“Первопричина... едина в своем существовании” [\[27\]](#).

Поскольку сочинение это писалось для публики и в качестве особого читателя имело в виду правителя (или правителей), то в нем соблюдались принятые каноны – отдавать должное учению ислама, вести разговор в соответствии с ним. Поэтому аль-Фараби употребляет термин Первый Сущий – это может быть и Аллах, хотя его имя не называется, а может быть и, как у Аристотеля, абстрактная Первая Сущность, Первопричина.

В религиозной мистической философии, представленной суфизмом (исламская мистика) эта проблема решается через слияние бога с миром. Как принцип, организующий мир и поэтому как бы стоящий над миром, вне его, он трансцендентен миру, а как сущность, неотделимая от мира, пронизывающая его, слитая с ним, он имманентен миру. “Миропорядок есть целиком Бог или целиком Творение, ибо он (миропорядок) – Творение в одном отношении, он же – Бог в другом отношении, суть же едина. Ведь воплощенная сущность формы, в которой Он проявился, есть

воплощенная сущность формы того, кто принял сие проявление” [\[28\]](#), – учил великий суфийский философ Ибн Араби (1165-1240). Религиозная мистика искала пути к постижению божественного первоначала через непосредственное его усмотрение, через слияние с ним. Философы же, такие как аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд, которые, как правило, были и крупными учеными, подводя разум человека к доступному ему пределу, затем снова возвращали его в мир реальных вещей. Этих философов больше интересовали реальные механизмы взаимосвязи вещей, характер и разнообразие причинных

зависимостей. Ибн Сина, например, так описывал сущность творения – возникновения в мире вещей: “Итак, данная связь зависит от движения и движущегося, то есть изменения и изменяющегося, особенно от того, что существует постоянно и не прерывается. Это есть состояние круговращения. Эта непрерывность обладает количеством..., определяющим изменение. А это и есть время, которое является количеством движения” [\[29\]](#).

Когда арабо-исламские “фаласифа” (философы) рассуждают таким образом о первоначале, они говорят не о том, кто сотворил мир, а об

организации, структуре самого мира, о том, что лежит в его основе, что образует его сущность. Первоначало – это не столько “временной” (хотя и временной тоже) принцип, сколько структурообразующий, главный элемент логического описания. Из такого понимания проблемы следует представление о первоначале как единстве некой праматерии, субстрата всех возможных вещей, и нетелесной разумной сущности (аристотелевский перводвижитель). Их взаимодействие и является актом творения, возникновения телесных вещей. Приоритет при этом отдается активному началу – он называется

Первым, Первопричиной, Первым двигателем. Аль-Фараби называет его еще “актуальным интеллектом”, это очень напоминает отождествление Парменидом бытия и мысли. У аль-Фараби это сущность, мыслящая сама себя и сама собой: “Интеллект, знающий и умопостигаемый объект интеллекции составляют сущность и субстанцию единую и неделимую” [\[30\]](#). У Ибн Сины, правда, разум является не самой первопричиной, а производным от нее, что напоминает учение Плотина, а внутри арабo-исламской культуры – философию исмаилитов. Радикально

рационалистически настроенные теоретики исмаилизма, хотя и признавали Бога в качестве начала, но начала нетворческого. Он порождает Мировой разум, – первое и последнее творение. На этом функции Бога кончаются. Дальше уже творит Мировой разум, рождая Мировую душу, а затем эти две субстанции творят весь мир – материю и вещи.

Рассуждения Ибн Сины формально решают происхождение многого из единого. Единая Первая сущность, поскольку она едина, нерасчленима, не может породить множество – для множества требуется наличие многих

причин, – но она производит такую же, как она, единую и нерасчленимую сущность – бестелесный разум, который, далее, творит серию других разумов, и тогда уже возникает множество.

“Существо, – учил Ибн Сина, – происходящее из первопричины, сначала бывает единым существом, и в этом первоначально едином по отношению к первичному существу появляется множество” [\[31\]](#). Но этот формальный ответ все же оставляет неудовлетворенность и наводит на мысль, что речь здесь идет действительно о некоторых формальных, а точнее логических

построениях, выражающих понимание реальных причинных связей: следование за одной причиной только одного следствия, а за взаимодействием нескольких (многих) причин – многих следствий. И фактически все подобные размышления “восточных перипатетиков”, то есть арабо-исламских философов, считавших себя последователями антинтичной мудрости и особенно перепатетизма, учения Аристотеля, – были, во-первых, способом в языке спекулятивной, умозрительной науки сформулировать исходные принципы своего миропонимания, которое не

совпадало со значительно более примитивным учением Пророка, но в то же время, по-видимости, как-будто и не противостояло ему. Во-вторых, эти философские концепции пробуждали, – по крайней мере в умах людей, размышляющих или оппозиционно настроенных относительно догматики, провозглашаемой традиционалистами и адептами наиболее влиятельных религиозных школ, – желание к более глубоким знаниям и объяснениям мироустройства. В-третьих, излагаемая философами метафизика образовывала фундаментальную

методологию, которая выводила ученых-мыслителей в сферу их научных занятий – физику, астрономию, медицину, математику, политику и т.д. Именно здесь они и конкретизировали принятые и выработанные ими философские принципы. Здесь понятие единого приобретало смысл праматерии, аморфного, нерасчлененного субстрата, который благодаря движению, единству с активным творческим началом, приобретает структуру.

В процессе взаимодействия первоэлементов материи возникает сначала неживая природа, минералы.

Дальнейшее усложнение форм вещей, их связи приводит к рождению сначала растений, а затем и животных. Эта эволюция завершается появлением человека, наделенного разумной душой. Таким образом, в реальном мире иерархия сущностей как бы переворачивается по сравнению с изображением ее на картине метафизики, но по сути они и совпадают, только каждая из “ценностей” в этих картинах выражена на двух разных языках: в одном случае применяется язык логики, фиксирующий движение мысли от общего к частному, а в другом — язык реальной эволюции.

Вера в разум. Наука логики

Один из английских исследователей ислама Франц Роузентал назвал свой фундаментальный труд, посвященный анализу концепции знания в средневековом исламе “Торжество знания”, очень высоко оценивая тем самым место его в духовной жизни общества.

“Невежеству”, “незнанию” язычества Мухаммед противопоставил религию “знания”. Новую веру он внедрял не только с помощью военной силы и экономического принуждения, но и через обращение к разумению людей,

стремясь убедить их в превосходстве ислама над другими учениями.

Исследователи подсчитали, что в Коране около 750 раз (1% словаря Священной книги) встречаются слова с корнем “илм” – знание, наука.

Разум – это божественный дар, который человек обязан употребить на познание пути благочестия. Он позволяет человеку знать, что должно делать в земной жизни, чтобы получить справедливое воздаяние после смерти. Один из хадисов, рассказов о жизни и изречениях Мухаммеда, гласит: “Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и

поступал в покорности Ему” [\[32\]](#).

Помимо этого верующий обязан знать обрядовую сторону религии и выполнять ее предписания.

Поскольку знанию, хотя и понимаемому здесь в качестве компонента веры, придавалось большое значение, все теологические труды начинались, как правило, с раздела о знании; нередко были специальные труды, так и называвшиеся – “Книга знания”.

Мутазилиты, религиозные философы, особенно большое внимание уделяли концепции знания, ибо они пытались всю божественную науку подвергнуть

суду разума, построив здание веры на его фундаменте. Именно они широко ввели в обиход логические труды античных философов и утверждали логику, рациональное доказательство в качестве основного и даже единственного пути постижения истины.

Учение логики обычно предваряло остальные разделы в сочинениях философов. Например, “Книга знания” Ибн Сины начинается с подробного описания целей логики, представления о понятии, субстанции и акциденции, родах и видах, о суждениях, силлогизмах и т.д. И только после того, как читатель

или слушатель настроится на строгое следование логике, философ переходит к разъяснению учения метафизики и лишь потом к физике. Так же строится и другое крупное сочинение Ибн Сины – “Указания и наставления” [\[33\]](#). В трактате “Слово о классификации наук” аль-Фараби раздел о логике, правда, назван им вторым, – логике здесь предшествует наука о языке. Но у аль-Фараби, так же как и у Ибн Сины, имеется большое число специальных сочинений по разным вопросам логики.

Учение о разуме. Деятельный разум

Арабо-исламские философы на основе античного наследия создали разработанное учение о душе, разуме, интеллекте, знании. Проблема разума рассматривалась ими в нескольких плоскостях.

Первая плоскость – разум как понятие юридическое, связанное с вопросом об ответственности человека за поступки. В человеке, учит аль-Фараби, образуется желание, исходящее от мыслительной способности. “Это последнее называется свободным выбором, оно присуще только человеку... И благодаря ему человек

может совершать похвальные и порицаемые, хорошие и плохие поступки и получать за это воздаяние и наказание” [\[34\]](#).

Шариат (мусульманский закон) выводил из-под юридической ответственности детей и умалишенных. У них необходимым образом нет разума, то есть знания закона, и поэтому от них нельзя требовать благочестия. Праведное поведение – обязанность человека зрелого, обладающего разумом и знаниями, знанием религиозного закона. Таким образом, понятие разумности есть и понятие религиозное, поскольку

предполагает знание установлений религии, ее обрядов. Следовательно, разумность выражает обязанность человека перед самим собой и перед обществом, является условием праведной жизни в обществе и спасения. Соединяя в себе верознание и жизненный прагматизм, разумность, таким образом, выступает как разумность практическая.

Будучи не только философами, но и выдающимися учеными арабо-исламские мыслители разрабатывали и физическое учение о разуме. И в этой сфере разум представлял связанным с высокой организацией

“материи”, со строением человеческого мозга: разные психические процессы, “силы души”, соответствуют работе разных отделов мозга. “Хранилище общего чувства (средоточие всех ощущений. – *Е.Ф.*) есть сила представления, и она расположена в передней части мозга. Вот почему, когда эта часть повреждена, сфера представления нарушается... Хранилищем того, что воспринимает идею, является сила, называемая памятью, и она расположена в задней части мозга... Средняя часть мозга создана в качестве места силы воображения...”

[\[35\]](#). И далее Ибн Сина пишет:

“Итак, установлено: души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа” и “...когда душа возникает вместе с возникновением некоей смеси, то у нее возникает и некое состояние, способствующее разумным действиям и разумным претерпеваниям действий” [\[36\]](#). Рассуждая о степенях разума, Ибн Сина вводит еще одно определение души – сравнение ее с зеркалом, в котором отражаются формы вещей [\[37\]](#). Особым образом организованная телесная материя (мозг), как зеркало, запечатлевает в себе какой-то целостный кусок мира

– не только внешний его облик, но и внутренние связи. Сознание в таком случае представляется результатом соприкосновения двух материальных рядов, но по своему содержанию, как и отражение в зеркале, оно уже не материально.

Ибн Сина был великим врачом своего времени, и в своих медицинских трудах, а также в сочинениях о душе он оставил описание и анализ важнейших функций человеческой психики (ощущения, воображение, память и т.п.) и ее состояний (сон, сновидения), способности внушения, предсказания, пророчества.

Размышляя о таинствах чудес, он призывал к тому, чтобы “раскрыть причину всего этого, исходя из законов природы”, поскольку “в законах природы этому имеются известные причины” [\[38\]](#).

Огромную основанную на нуждах религиозной практики аналитическую работу, выявляющую тончайшие механизмы деятельности сознания, проделали суфийские мыслители, проследившие все ступени подготовки человека к мистическому постижению бога, вхождения в это состояние и переживания его. Ничего мистического в этом сознании и

знании, как оно описано мистиками, не было. Они только более рельефно высветили некоторые функции сознания и способы получения знания. Прежде всего через суфийскую практику ярко вырисовывается значимость для средневекового сознания повседневного житейского опыта, детальнейших, тончайших наблюдений – наблюдательность, эту важнейшую компоненту средневекового знания, суфии обостряли до предела.

Столь же свойственный времени, но более интенсивно выраженный в суфизме принцип знания состоял в

умении реконструкции целого по части, по признаку. Возможно, здесь сказались пантеистическое видение мира, означавшее, что все есть бог и бог есть все, а также один из распространеннейших тогда мировоззренческих принципов — принцип единства микро- и макрокосма, воспроизведения в части целого, представление о природе как ткани символов, знаков, которые должны быть прочитаны в соответствии с их значением. Продолжением такого отношения к миру было и еще одно важное в суфизме измерение сознания — обостренное эстетическое

восприятие предметов, стремление проникнуть внутрь них, “перевоплотиться” в вещь и изнутри постичь ее суть. Для такого постижения, как полагали суфии (и не только они, но и те же рационалисты-мутазилиты) у человека имеется “внутреннее око”, то, что Ибн Сина назвал проницательностью, более сильной у некоторых людей способностью проникновения в сущность предмета, и то, что мы назвали бы чувственной или интеллектуальной интуицией [\[39\]](#).

Рассматривая проблему разума в плоскости метафизики, которая тем

не менее соприкасалась с областью физики, жизненных (религиозных) проблем, арабо-исламские философы определяли разум как одну из субстанций бытия, связанную с материей, но в сущности своей независимую от нее, находящуюся в теле, но нематериальную.

Здесь, во-первых, различаются разум божественный как одно из выражений всемогущества и всезнания бога, в философии аналогичный творческому, активному началу и законосообразности мира (мировой разум), и разум человеческий, подобный божественному, но только

подобный, а значит отчасти уже и несовершенный, ущербный.

Во-вторых, сам человеческий разум может быть потенциальным, то есть существующим как способность, предрасположенность к мышлению (например, у ребенка), и актуальным, то есть уже реализовавшимся, действующим. В-третьих, разум рассматривается как приобретенный – сформированный через обучение, систему умозаключений, опыт и тому подобное, и неприобретенный, тождественный непосредственной интуиции. В-четвертых, разум выступает как пассивный, принимающий воздействие, и как

активный, воздействующий на вещи, формирующий.

Учение о деятельном разуме, активном интеллекте, стало в средневековой арабо-исламской философии одним из центральных — через это представление “философы” пытались понять, что такое мышление, его суть, его особенность, идеальность.

Это весьма многозначное понятие. Иногда оно близко тому, что на современном языке мы называем “ноосферой”, которая концентрирует, объединяет способность интеллектуальной

деятельности, активизирует ее. Деятельный разум может обозначать и зафиксированную в культуре, в продуктах культуры общеродовую человеческую мысль, вошедшую через эту культуру в плоть и кровь каждого человека, мысль, с которой соединяется индивидуальный разум и которая не всегда осознанно для человека воздействует на него, образует его ментальность, его духовный мир. Иногда понятие деятельного разума аналогично понятию активности сознания, его изготровки к восприятию, любознательности. Но это понятие может означать и признание

философами божественной или околобожественной субстанции, или силы, которая превращает аморфную праматерию в организованное мироздание, силы, благодаря которой бытие как таковое выступает в виде мира вещей, природы.

Разумная душа – ее смертность и бессмертие

Проблема разума, разумной души связана с вопросом религиозно-мировоззренческим – ее смертности или бессмертия, и в таком виде приобретает дополнительную метафизическую характеристику – связи с телом и независимости от

него. Мусульманская теология, связывая воедино тело и душу, утверждала их общее бессмертие, воскрешение в загробном мире. Что касается религиозных философов, то здесь проблема решалась довольно определенно, по крайней мере, в отношении души: душа бессмертна, после смерти она отделяется от тела и сливается с мировой душой. Так же и разум, разумная душа. Позиция же философов – “фаласифа” была несколько отличной, да и среди них существовали расхождения.

Не вполне однозначными представляются взгляды на разумную душу и ее связь с телом у аль-

Фараби. Довольно часто он высказывается о бессмертии души, например: “Субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела” [\[40\]](#). Но тут же аль-Фараби отмечает связанность души с телом, зависимость от него: “Дарователь форм создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее. Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция... Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники

учения о переселении душ” [\[41\]](#). Это значит, что каждая душа связана с данным, конкретным телом, и появляется она только с его появлением. В другом месте аль-Фараби пишет: “Каждый вид растений также имеет определенную душу, которая есть форма данного вида” [\[42\]](#). Но если это форма вещи, то она существует только вместе с данной вещью, вне ее же она имеет значение лишь как то общее, что объединяет вещи данного вида или рода, их общую субстанцию, свойства. Но, в таком случае, бессмертие формы, или души, будет иметь уже другой смысл, совершенно

отличный от религиозного. Тогда становится более понятным и утверждение аль-Фараби о том, что разумная душа бессмертна – после смерти человека она соединяется с деятельным разумом, то есть бессмертной способностью человеческого рода. К подобному толкованию склоняет и мысль философа о том, что бессмертны души добродетельных людей и людей, обладающих знаниями; души же людей невежественных смертны.

Еще больше усилит этот аспект концепции души арабский философ, живший на Западе халифата, в Андалусии, Ибн Рушд (1126-1198):

он отрицает бессмертие индивидуальной человеческой души. Разумная душа человека, деятельность которой связана с памятью, воображением, не может сохраниться после прекращения работы этих сил. “Материальный разум – это брренное образование” [\[43\]](#). Индивидуальная душа смертна, бессмертен лишь общечеловеческий, универсальный разум.

В отличие от этих двух философов Ибн Сина вполне определенно склоняется к признанию бессмертия разумной души. Он так же, как аль-Фараби, а потом и Ибн Рушд, исходит из представления об

особенности, нетелесности разумной души, разума. “Когда умопостигаемая форма, – пишет он, – возникает в разуме, она не занимает какого-либо положения, на которое можно было бы указать, так что ее можно было бы делить, расчленять или подвергать еще какому-нибудь подобному действию. Поэтому она не может быть чем-то телесным” [\[44\]](#). Умопостигаемое, или понятия, не только сами не телесны, но и процесс мышления, умопостижение, так же совершается без посредства тела, то есть нетелесен.

Ибн Сина в большей степени, чем другие “фаласифа”, стремится понять идеальность мысли: ее связанность с веществом, мозгом, но и явную обособленность. Если другие психические состояния или функции: ощущение, воображение, сновидения и тому подобное обнаруживают зависимость от организма, его деятельности, то мысль кажется стоящей над этой зависимостью. Над ней не властны ни болезни, ни лишения – она даже как бы противостоит им и крепнет [\[45\]](#).

Ибн Сина прибег для объяснения своего понимания разума к образу “парящего человека”. Читателю предлагается представить себя лишенным всех ощущений, всякой связи с внешним миром, как бы висящим в пустоте. “Может ли человек установить существование своей сущности, не сомневаясь в установлении того, что он существует именно в своей сущности?” Но раз это возможно, то получается, что человек “есть в самом себе иной, нежели его тело и его органы” [\[46\]](#).

На основании того, что разумная душа, хотя и связана с телом, является тем не менее нетелесной, Ибн Сина делает вывод о ее освобождении из тела после его смерти и соединении с мировой душой, или, как он иногда пишет, со Светом. В этом утверждении видно соприкосновение его взглядов с концепцией исмаилитов о Мировой душе, Мировом разуме и Свете как образе последнего. Но больший акцент, чем у аль-Фараби, на идеальной природе разума был важен для развития учения о деятельной его роли.

Огромный интерес к разуму, присущий не только светской, но и религиозной философии, в том числе даже мистической, разработанность концепции знания вообще и особенно знания рационального, учение о логике как основном орудии мысли в достижении истины, неколебимая вера в разум, его безграничные возможности, в его — и только его — способность постичь и решить все проблемы позволяют охарактеризовать эту философию в целом как рационалистическую.

Связь философии с практической деятельностью.

Опыт как элемент знания

Устремленность к знанию через разум позволила средневековой арабо-исламской культуре через два века достичь расцвета мысли, которая составила эпоху в развитии общечеловеческой культуры.

Достижения этой мысли во многом определялись тем, что философия была тесно связана с деятельностью философов как ученых — через них в ней стимулировалось рождение и закрепление наиболее передовых идей, а она, в свою очередь, была инициатором их поисков. Благодаря союзу с наукой философия вошла в сферу практики, выводя мысль из

области чистого умозрения и выявляя ее связь с жизнью.

И религиозное, и светское философское знание были направлены на поиски достоверной опоры. Но между ними была существенная разница. Религиозное знание ориентировалось на мир запредельный, поэтому познание мира земного играло в нем служебную роль подступа к миру иному. Знание же философско-научное устремлялось на постижение жизни земной, мира природного. Математик аль-Хорезми (780-930) писал о цели своего алгебраического трактата “Книга об

исчислении алгебры и аль-мукабалы”: “Я составил краткую книгу... заключающую в себе простые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества и в судебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел” [\[47\]](#).

Об интересе к опытному знанию и организации практики наблюдений на мусульманском Востоке свидетельствует история его науки. Хотя положение ученого здесь не

было достаточно обеспечено, все же некоторые интересующие правителей исследования финансировались ими. Существовали даже подоби́я исследовательских центров, имеющие сложное оборудование научные сообщества, такие как мегарская обсерватория Насириддина Туси (XIII) или обсерватория Улугбека близ Самарканда (XV). В X веке были созданы Дома науки. Арабские ученые выдвинулись во многих областях науки: в математике, астрономии, физике, оптике, химии, медицине и т.д. Это способствовало и развитию философии, разработке

ею методологии научного познания, его механизма, элементов, в частности, места в нем опытного знания.

Опыт как основу научного исследования провозглашал великий химик того времени Джабир ибн Хайан: “Долг занимающегося физическими науками и химией – это труд и проведение опытов. Знание приобретается только посредством их” [\[48\]](#). Аль-Фараби, утверждая идеи Аристотеля, учил, что “интеллект – это не что иное, как опыт” [\[49\]](#). Об опыте как одном из видов посылок, применяемых в силлогизме, говорит и Ибн Сина [\[50\]](#).

Правда, чаще опыт был все еще, как и в античности, тождествен наблюдению. Что касается этой стороны сознания и деятельности средневекового ученого, то она была развита в высшей степени – все замечалось и описывалось. В работах выдающегося ученого Бируни описываются рассвет и сумерки, прилив и отлив, дождь, гроза, Луна во время затмения, драгоценные камни их свойства и т.п. Но сама работа ученых выводила их к более глубокому пониманию значения опыта, к использованию сознательно построенного эксперимента. Так было при организации физических

опытов, исследовании свойств минералов, при изучении фармацевтических свойств растений и минералов. И хотя опытная практика еще не осознавалась как главный компонент исследовательской деятельности ученого, господствующим способом получения нового знания оставалось наблюдение, а основной общей характеристикой познания было умозрение, в науке арабo-мусульманского Востока наметилась серьезная тенденция, отличающая эту науку от античной и выводящая мысль на новый путь. Опытнo-экспериментальная практика давала

ищущему достоверные основы
сознанию дополнительную опору —
оно обретало методологическое
оружие, усиливающее возможности
разума.

Критика догматического рационализма.

Исламский мистицизм

Утвердившийся почти во всех сферах
общественного сознания и
выявивший многие потенции
рационализм обнаружил почти сразу
же и свои слабости. От имени разума
говорили и философы, ученые, и их
противники-теологи, которые
использовали для убеждения людей

систему рациональной аргументации, говорили о знании бога, квазирационально обосновывая веровательную позицию. В дополнение к этому обозначилась и трудность, с которой столкнулась средневековая философия, — абсолютизация мысли как сугубо формальной логической структуры, которая будучи свободной от ошибок, казалось, способна и должна привести к достоверному знанию. Но результат умозаключения зависел от исходных посылок, а они могли быть разными и непроверяемыми, как в случае определения Первоначала. С помощью одной и

той же логики могло доказываться как то, что мир – творение бога, так и то, что бога нет, а мир – извечная материя. Рационализм, замкнутый на себе, оказывался бессильным предложить единственную непротиворечивую и достоверную систему знания. Одни аргументы разума разбивались другими. Так создавалась почва для критического взгляда на самодостаточность разума. Этот скепсис можно увидеть уже у некоторых философов и ученых той эпохи.

Прежде всего философы-рационалисты обратились к помощи

такого качества интеллекта, как способность к сомнению.

Ислам провозглашает божественное учение совершенным, ненуждающимся в исправлениях.

“Сегодня, – говорит Пророк от имени Аллаха, – я завершил для вас вашу религию, и закончил для вас Мою милость, и удовлетворился для вас исламом как религией” [\[51\]](#).

Позиция основной массы теологов относительно роли сомнения была также негативной. Но некоторые из них, например, мутазилит ан-Наззам, говорил: “Никогда не было такой уверенности, чтобы ей не предшествовало сомнение. А также,

никогда никто не переходил от одного убеждения к другому без промежуточного состояния сомнения” [\[52\]](#).

И все же, хотя творчество философов обнаруживает их следование принципу сомнения, они не формулируют явно сути этой позиции, не демонстрируют ее. Более того, они избегают крайностей знакомого им из античности скептицизма и не возводят его в ранг принципа.

Но если разуму скепсис, сомнение не могут помочь, то мысль ищет эту опору в другом — в доверии

непосредственно очевидному знанию, основополагающей, первичной интуиции, вооружающей человека исходными аксиомами, типа “целое больше части”, “два больше одного”, убеждение человека в том, что он существует – “я есть” Ибн Сины, и т.п. “Все эти положения, без которых никто не может обойтись, свойственны уму человека с самого начала его существования” [\[53\]](#).

Один из наиболее ощутимых ударов по догматическому, некритическому рационализму, нанесенный как раз в этом направлении – в направлении поиска непосредственных,

интуитивных достоверностей, – был сделан суфизмом, мистической философией [\[54\]](#). Правда, это был скепсис, выражавший утрату надежд, связанных с земным миром, надежд на способность разума объяснить сущность бытия, признание его бессилия в благоустройстве земной жизни. Человек может уповать только на бога и себя. Но бога он может достичь в результате последовательного и настойчивого совершенствования себя, познания глубин личности, постижения собственной сути и через себя, как частицу бога, его подобие

приблизиться к богу и соединиться с ним.

Согласно суннитскому, более строго придерживающемуся традиции, богословию, вера не обязательно предполагает внутреннее ее переживание, она может состоять лишь во внешней покорности [\[55\]](#) — милость бога заслуживается формальным выполнением религиозных предписаний. В суфизме же основа веры иная. Она определяется не кем-то извне, а внутренним опытом каждого отдельного человека, это вера индивидуальная, вырастающая из переживания личной достоверности,

очевидности общения с богом. Но такая антропоцентристская вера ориентировалась на совершенно иную личностную структуру – на человека, сознательно выбирающего трудный путь обретения особого рода чувственного и интеллектуального наслаждения, не на пассивного объекта веры, а на активного ее инициатора. Эта, гуманистическая, идея была крупной заслугой суфизма.

Аль-Газали, пытавшийся соединить рационализм и мистицизм в едином вероучении писал: “С помощью одного только разума невозможно охватить те вопросы, которые требовалось еще разрешить... разум

не способен поднять завесы над всеми проблемами” [\[56\]](#).

Философы-суфии, будучи вовсе не противниками разума, а лишь его корректорами, “раздражив” своими выпадами его защитников-”фаласифа”, способствовали осознанию слабостей, невсесилия рационализма, что было важно для последующей более углубленной разработки этого учения Ибн Рушдом.

Социально-политические и этические учения

Возможно, “фальсафа” не была служанкой религии потому, что сам ислам не был исключительно религией, как, например, христианство. Он почти сразу, начиная с создания в Медине в 622 г. первой мусульманской общины и превращения Мухаммеда из проповедника в политического лидера, становится религиозно-политическим учением, т.е. доктриной, направленной на преобразование и устроение социальной жизни. И хотя она организуется на основе вероучения, как бы пронизывающего все законоуложение и составляющего

фундамент социальности, жизнь общины не ограничивается лишь служением богу, находя себе вполне земные объяснения и оправдания.

Тем более понятной становится “практическая” устремленность светской философии, “фальсафа”. Философы, если и не были непосредственно вершителями власти, то, как правило, находились рядом с таковыми, и наблюдая за их деятельностью могли достаточно точно представить проблемы общественной жизни. Одним из важных направлений в размышлениях “философов” была попытка создания идеального образа

идеального устройства общества, или, как назвал его аль-Фараби, Добродетельного города [\[57\]](#).

Арабо-исламским мыслителям были хорошо известны социально-политические сочинения Платона и Аристотеля. Так же, как у них, Град аль-Фараби – это общество всеобщего счастья, но всеобщего не как одинакового для каждого индивида в отдельности, а счастья совокупного. Конечно, каждый человек стремится к нему, счастье составляет его цель. Но содержание индивидуального счастья зависит от степени развития человека, знания, которым он обладает: “Счастье

мнится каждым человеком именно таким, каковым оно является в его представлении” [\[58\]](#). Цель организации общества – создание системы, при которой каждый человек займет соответствующее его разуму (и определяемым им нравственным качествам) место в социальной иерархии. Теоретическое основание такой системе должна дать “гражданская философия” [\[59\]](#), соединяющая философию и политику. Созданная ею система будет идеальной, то есть не существующей нигде в действительности, но в то же время воспроизводящей структуру

мироздания, макрокосма, в которой сущности располагаются в иерархическом порядке по мере удаления от единого разумного начала. Но Добродетельный Город есть не простое проявление мирового Деятельного разума, а воплощение его деятельности, состоящей в актуализации, развитии человеческого разума, в сближении его, через знание, с космическим Мировым разумом.

В нарисованной аль-Фараби картине Добродетельного Города присутствует все, над чем размышляли философы: определение первосущего, материи и формы,

разумной души и ее состояний, качеств; описание потребностей человека, которые приводят к объединению людей; разъяснение понятий Добродетельного Города и противоположных ему невежественных и заблудших городов; наставления Мудрецу-правителю Города. Поэтому идеальный Город выступает в то же время и как символ устройства вполне реальных, земных дел.

Слушатель (или читатель) аль-Фараби обратился как-то к нему с сомнениями – философ он или политик? “Философы, – говорил он, – мыслят о вечном, мыслью

возносясь к сферам небесным... А ты посбивал себе ноги, по градам блуждая, ища совершенный. И мыслишь о том, как построить такой, где все обретут свое счастье: и воин, и пахарь, и тот, кто живет ремеслом, и другие – все те, кого видишь на рынке, на улицах, в поле. Не слишком ли низкими занят делами – ты, претендующий зваться философом?”
[\[60\]](#).

Пожалуй, в этом – в создании, разработке идеальных, умозрительных систем и, одновременно, в близости к жизненным вещам, в стремлении с помощью философии ответить на

практические запросы общества – состоит особенность арабо-исламской “фальсафа”. Она составляла только часть более широкого пласта философии, включающего и религиозную философию, но часть очень существенную, определившую особенность арабо-исламской философии – ее связанность с религией и ее проблемами, но, в то же время, и значительную обособленность от последней. Благодаря этому философия смогла оказать серьезное влияние и на саму религию, способствовать ее теоретической разработке. И хотя на

востоке Арабского мира с XII в. роль “фальсафа” начинает заметно ослабевать и уступать религиозной философии, ее воздействие не исчезло, “фальсафа” переместилась на Запад, в Магриб, в Северную Африку и арабскую Испанию. Живший и творивший здесь Ибн Рушд был не только завершителем арабской “фальсафы”, но и мыслителем, в какой-то мере повлиявшим на средневековую европейскую философию – на Форму Аквинского и Парижскую школу в лице Сигера Брабантского.

Арабо-исламская философия дала еще блестящий всплеск социально-

политической мысли, который обозначил одно из направлений ее будущего развития. Живший и творивший на Арабском Западе Ибн Халдун (1332-1406) был, по мнению ряда исследователей, провозвестником социологии, хотя и не оказавшим на ее становление никакого воздействия. Его иногда называют даже предшественником исторического материализма и “арабским Марксом”. Славу ему принес фундаментальный труд “Большая история”, или “Книга поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников,

обладавших властью великих размеров”. Большое введение к труду – “Мукаддима” (“Прологомены”) [\[61\]](#) – само по себе представляет энциклопедическое произведение, отразившее культурную жизнь арабского средневековья, знания, которыми оно владело: сведения о земле и климате, об истории разных народов, о возникновении и крушении государств, о земледелии и ремеслах, финансах, науках, искусствах и т.д. Описание социально-экономической и политической жизни эпохи он сопровождает своим анализом общества, изложением принципов

“социальной физики”, науки о природе общества.

Основным стержнем концепции Ибн Халдуна является стремление увязать судьбу государства и цивилизации с изменением его экономики. Он показывает, как в результате возникновения в общине избыточного продукта происходит разложение первобытнообщинных отношений и формирование отношений иного типа, в ходе чего образуется государство.

Распределение прибавочного, а затем и части необходимого продукта внутри него и в интересах его аппарата имеет последствием

стагнацию цивилизации и гибель этого государства. Исторические описания, демонстрирующие жизнь цивилизации и государства, предстают у Ибн Халдуна как элементы науки об обществе, и именно это качество его труда ставит его в ряд с более поздними европейскими мыслителями: Макиавелли, Вико, Монтескье.

Литература

1. Коран.
2. Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

3. *Аль-Газали* . Избавляющий от заблуждения // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII вв. М., 1960.
4. *Ибн Сина* . Избр. философские произведения. М., 1980.
5. *Аль-Кирмани, Хамид ад-Дин* . Успокоение разума. Предисл., пер. с араб. и коммен. А.В.Смирнова. М., 1995.
6. *Аль-Фараби* . Философские трактаты. Алма-Ата, 1970.
7. *Игнатенко А.А* . В поисках счастья. М., 1989.
8. Очерки истории арабской культуры V-X V вв. М., 1982. – Очерк второй. Развитие

исторического сознания арабов
(VI-VIII вв.) П.А.Грязневич. С. 75-
155. – Очерк третий.

Средневековый арабский город.

О.Г.Большаков. С. 156-214. –

Очерк пятый. Бедуины и горожане
в *Мукаддима* Ибн Халдуна.

С.М.Бациева.

9. Рационалистическая традиция и
современность. Ближний и
Средний Восток. М., 1990.

10. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд. М.,
1973.

11. Сагадеев А.В. Ибн Сина. М., 1980.

12. Смирнов А.В. Великий шейх
суфизма. Опыт парадигмального

анализа философии Ибн Араби.
М., 1993.

13. *Степанянц М.Т.* Философские аспекты суфизма. М., 1987.
14. *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982.
15. *Фролова Е.А.* Проблема веры и знания в арабской философии. М., 1983.
16. *Фролова Е.А.* История средневековой арабо-исламской философии. М., 1995.
17. Читтик У. В поисках скрытого смысла. Суфийский путь любви. Духовное учение Руми. Сост. и предисл. М.Степанянц. М., 1995.

18. *Шаймухамбетова Г.Б.*

Арабоязычная философия
средневековья и классическая
традиция. М., 1979.

ФИЛОСОФИЯ ЗАРУБЕЖНОГО ВОСТОКА XX ВЕКА

Философское средневековье
оказалось чрезмерно растянутым
(вплоть до XIX-XX в.) в обширном
регионе многовекового господства
уклада жизни, условно именуемого
азиатским способом производства.
Конец средневекового типа
философствования в культурных
ареалах распространения с
китайской, индийской и арабо-

мусульманской цивилизаций был скорее следствием социокультурного влияния извне, чем результатом органической эволюции духовной жизни.

Колониальное вторжение с Запада потрясло укоренившиеся устои политической и социально-экономической организации восточных обществ, бросило вызов традиционным идеалам, поставило под сомнение ценности национальной культуры. Вторжение было одновременно разрушительным и жизнетворным: рушились устои политической деспотии, общинный строй, кустарные промыслы и тому

подобное, но в то же время пробуждалось национальное самосознание, стимулировался поиск выхода из состояния экономического отставания и духовного застоя, наступил конец затянувшейся эпохи средневековья.

Философская мысль как “духовная квинтэссенция” времени, отразила свершившиеся перемены, наметившиеся тенденции продвижения в будущее.

Культурный нигилизм философов-модернистов

Первая непосредственная реакция на происходящее проявилась в нигилизме по отношению к собственным культурным, в том числе и философским традициям, на которые возлагалась главная ответственность за общественное отставание, вызванное отсутствием духовных мотиваций к прогрессу. Утверждалось, например, что склонность японского мышления к поддержанию культа природы ведет к “радикальному отрицанию философии” (Уэяма Сюмпей), что “японский склад ума вообще не подходит для абстрактного мышления” (Юкава Хидэки).

Подобные оценки давались и
нигилистами в среде индийских,
арабо-мусульманских или китайских
интеллектуалов, склонявшихся к
безусловному восприятию
духовности Запада. Весьма
показательна в этом смысле позиция
самого влиятельного лидера
“интеллектуальной революции”
открыто выступавшего за полное
“озападнивание” Китая Ху Ши (1891-
1962). Пользовавшийся большим
влиянием в кругах буржуазной
интеллигенции и студенчества,
китайский философ жестко порицал
восточную и страстно восхвалял
современную западную

цивилизацию. Первую он называл “цивилизацией рикши”, последнюю – автомобилей. Причина столь разительного разрыва, по его мнению, коренится главным образом в том, что для восточного склада ума характерна материалистичность, в то время как для западного – рационалистичность. Признаком “материалистичности” Ху Ши считал “удовлетворенность судьбой”, “подчиненность материальной среде”, не способность и не желание переделать ее, вырваться за устоявшиеся пределы, “ленность ума и духа”. Рационалистичность же толковалась им как

“неудовлетворенность”, творческая активность, стимулирующая развитие философии и науки, постоянный поиск новых горизонтов и выхода к ним.

Ху Ши выступал против революционных потрясений общественных устоев, склоняясь к эффективной продуктивности “непрерывных, капля за каплей, реформ” на основе интеллектуального и морального обновления личности. Он ратовал за “здоровый индивидуализм”, который один может обеспечить свободу и благополучие одновременно каждого и всех, личности и государства.

По признанию самого Ху Ши, его мировоззрение сложилось под сильным влиянием агностицизма Гексли и прагматизма Дьюи. Воздействие взглядов Гексли и Дьюи испытали на себе и многие другие философы Востока.

Ориентация на то или иное направление западной мысли отличалось избирательностью, обусловленной приоритетными интересами философов стран Востока. Их внимание привлекали прежде всего идеи, “работавшие” на обоснование закономерности эволюционного процесса в природе и

обществе. Отсюда огромный интерес к Ч.Дарвину и социальному дарвинизму (Г.Спенсер). Осознание возможности продвижения по пути прогресса лишь при условии преодоления косности догматизма (прежде всего религиозного) вызвало апелляцию к картезианским аргументам (Р.Декарт) или еще чаще к позитивизму (О.Конт). Оппозиция абстрактности и созерцательности традиционной восточной философии диктовала обращение к прагматизму, выдвигавшему программу “реконструкции в философии”, превращения ее в метод решения

практических жизненных проблем (У.Джемс, Дж.Дьюи).

И, наконец, утверждение человека как субъекта общественного преобразования и совершенствования находило вдохновение и опору у философов, акцентирующих творческое и волевое начало человека-деятеля (А.Шопенгауэр, А.Бергсон, Ф.Ницше).

Нигилистическое отношение к собственной национальной философской традиции и “обращение в веру” какой-либо из западных философских систем,

наиболее характерное для начала XX века, оказалось ограниченным и во времени, и по степени своего распространения, хотя, тем не менее, можно говорить о формировании целой школы “японского прагматизма”, арабского течения “социал-дарвинизма” и т.п.

Синтез Востока и Запада

Позиция, ориентированная на восприятие идей, исходящих исключительно с Запада, вызвала острую критику в общественных кругах стран Востока. Те, кто жаждут подражать Западу и с корнем вырывают древнюю цивилизацию,

по словам С.Радхакришнана (1888-1975), крупнейшего из индийских философов XX века, предлагают, во имя якобы процветания и благополучия Индии, взять за “духовную мать” Англию, а за “духовную бабушку” Грецию. Однако, подобное отношение к собственной культуре губительно: “Если общество перестает верить в свои идеалы, оно утрачивает ориентиры и руководство” [\[62\]](#). Вот почему разумнее и предпочтительнее строить жизнь “на уже заложенном фундаменте” национальной культуры [\[63\]](#), что не исключает, а напротив, обязательно предполагает усвоение

ценных элементов западной цивилизации.

Методы усвоения могут быть разными. В одних случаях, они реализуются через синтезирование западных и восточных идей.

Основатель Пакистанского философского конгресса Мухаммад Маян Шариф (ум. в 1965), разработал онтологическую концепцию так называемого “диалектического монадизма”. В ее основе – атомистические построения мусульманского схоластического богословия – “калам”. Вслед за мутакаллимами (приверженцами калама), М.Шариф утверждает, что

вся вселенная и каждое тело в ней состоят из мельчайших неделимых частиц, которые он именует “монадами”. Монады – один из трех “типов бытия”. Первый – “конечное Бытие – Бог”; второй – духовные сущности (монады); третий – пространственно-временной мир ощущений. Все в мире, начиная с электрона и кончая человеком – суть духовные монады, порождаемые богом. Поскольку он имманентен каждой из них, монады вечны, неделимы и невидимы. Низшие монады пользуются меньшей свободой, высшие – большей. Божественная свобода – источник

одновременно монадической
детерминированности и свободы.

Монадология Шарифа во многом
напоминает лейбницевскую. Однако
он отрицает принцип
непроницаемости монад, утверждая
их взаимодействие и даже
взаимопроникновение. Он также
“дополняет” Лейбница диалектикой
(явно “подсказанной” Гегелем):
монады по своей природе
диалектичны, процесс развития в
них протекает по триадам: движение
“я” через “не-я” или, скорее, “еще не-
я” к синтезу обоих в более развитое
“я” [\[64\]](#).

Построения М.Шарифа интересны тем, что в них онтологическая схема исламской схоластики выражена в западно-философских терминах и понятиях, что позволяет представить мусульманскую традицию как вполне вписывающуюся в мировые философские стандарты. Еще более существенным является “диалектическое” переосмысление мутакаллимовой атомистики, подводящее идейное основание под процесс *развития* во всех его проявлениях – природных и общественных.

Пример синтеза восточной и западной философских традиций демонстрирует самый видный профессиональный китайский философ XX века Фэнь Юлань своим оригинальным учением – новым неоконфуцианством, основные положения которого интерпретированы как логические концепции. Согласно Фэнь Юланю, “новое рационалистическое конфуцианство” базируется на четырех метафизических столпах: принцип, материальная сила, субстанция Дао и Великое Целое. “Концепция принципа” вытекает из утверждения: “Поскольку

существуют вещи, должны быть и их специфические принципы”. Вещь должна следовать принципу, но последний не обязательно актуализируется в вещи, он принадлежит сфере реальности, а не актуальности, являет собой чисто формальную концепцию.

Концепция материальной силы следует из утверждения: “Поскольку существует принцип, должна быть материальная сила”, благодаря которой может существовать вещь. Материальная сила не принадлежит актуальному миру, а относится к экзистенции. Она также только формальная концепция.

Дао означает “универсальный процесс”, универсум “ежедневного обновления”, постоянное изменение. Наконец, Великое Целое, в котором одно есть все и все есть одно, также формальная концепция: Великое Целое есть общее имя для всего, оно соответствует Абсолюту западной философии.

Фэнь Юлань (1895-1991) не только “перевел” основные положения неоконфуцианства на язык позитивизма. Он еще, и это принципиально важно, фактически подменил неоконфуцианство как философию имманентности,

философией трансцендентности:
мир актуальности для него вторичен
[4](#).

Влияние протестантской парадигмы

Усвоение западного может
осуществляться посредством
восприятия соответствующих
парадигм. Наиболее глубокое
воздействие на развитие
философской мысли Востока оказала
парадигма европейского позднего
средневековья, эпохи перехода от
феодализма к буржуазным формам
общества и мирозерцания,
сходной с тем состоянием, которое

характеризует восточные общества XX века. Сходной, но тем не менее и принципиально отличной.

Наверстывая упущенное, время на Востоке будто спрессовалось: в одном XX веке вместились одновременно приметы Возрождения и Реформации. Во многом это объясняется тем, что традиционные уклады изживали себя не изнутри, а рушились под мощным воздействием внедряемых метрополиями форм капиталистического хозяйствования. Эти привнесенные порядки, а главное, осознание отставания от западных стандартов развития и необходимость *ускоренного*

преодоления губительного разрыва, побуждали к поиску этической мотивации для адаптации к новой ситуации и дальнейшему продвижению по пути капиталистического развития.

“Сегодня мы переживаем время, – отмечал в 30-е годы поэт-философ Индопакистана Мухаммад Икбал (1877-1938), – сходное со временем протестантской революции в Европе, и мы должны извлечь урок из лютеровского движения, учитывая его начало и исход” [5](#).

Особая значимость именно протестантской парадигмы закономерна: также, как в XVI веке в

Европе переход к капитализму был невозможен без Реформации, ломка средневекового мироустройства на Востоке могла быть осуществлена лишь при условии радикального изменения общественной роли традиционных религиозных вероучений, а значит и переосмысления всей их догматики.

Переосмысление соотношения бога и человека

Подобно Реформации, стремившейся уничтожить религиозное отчуждение, устранить разделенность объективного и субъективного (Гегель), освободить

христианина от посредничества церкви и духовенства, реформаторы восточных религий пытаются переосмыслить соотношение бога и человека, ставят своей целью “приблизить” верующего к богу, тем самым содействуя его “раскрепощению”. Реформаторская трактовка концепции бога в индуизме проявляется, прежде всего, в отказе от политеизма, от наделения бога антропоморфными чертами, от идолопоклонства. Осуждая пристрастие к представлениям, которые приводят к тому, что человек “благоговейно падет на колени перед обезьяной Ханумом и перед коровой

Сабалой” (К.Маркс), индуские реформаторы акцентируют особую роль в мироздании человека. Свами Вивекананда (1863-1902) – самый известный индийский общественный деятель конца XIX века – утверждал наличие в человеке “божественных потенций”. “Зачем искать бога, – вопрошал он. – Разве не боги все эти бедные, несчастные, слабые? Почему не молиться сначала им?” [6](#). Кредо Вивекананды может быть сведено к тезису: “Земля выше всех небес” [7](#), а потому “человек должен прежде всего верить в себя, а затем в бога, ибо тот, кто не верит в себя, не может и верить в бога” [8](#).

В том же гуманистическом ключе переосмысливается концепция бога и человека в воззрениях мусульманских реформаторов. Весьма произвольно интерпретируя ашаритскую атомистику, Мухаммад Икбал заявлял, что, хотя все тела и составлены из атомов, есть “разные уровни субстанции”. Бог – “Эго” с большой буквы, порождающее множество “эго” различных ступеней, каждое из которых служит его выражением. “Мир во всех своих проявлениях – от механического движения того, что мы называем атомом материи, до свободного движения мысли в “эго”, есть

выражение великого “Я” [9](#).

Наивысшего уровня оно достигает в человеке. “Вот почему, – заключает Икбал, – Коран учит, что конечное “Эго” ближе к человеку, чем артерия на шее” [10](#) . И далее: “Человек обладает более высокой степенью реальности, чем вещи, его окружающие. Из всех творений бога лишь он один способен сознательно участвовать в созидательной деятельности своего творца” [11](#) .

Признавая за богом роль всесоздателя, реформаторы не склонны разделять присущего религиозной ортодоксии супранатуралистического

детерминизма, заменяя абсолютный фатализм его смягченным вариантом – провиденциализмом или отводя творцу исключительно роль “первотолчка”.

Проблема свободы воли

Реформаторская интерпретация онтологического аспекта концепции бога дает основание для нового, соответствующего духу времени, толкования проблемы места и роли человека в мироздании. Признание за ним определенной степени свободы воли не только оправдывает самостоятельность человеческих усилий, направленных на

преобразование земной жизни, но возводит их в моральный, религиозный долг. Не мирская отрешенность, аскетизм, поиск индивидуального спасения, а активность, действенность в борьбе за переустройство общества на новых гуманистических началах являются главными этическими принципами религиозных реформаторов.

Пересматриваются ключевые для вероучений индуизма и буддизма понятия “кармы”, “майи”, “нирваны”, “мукти” и др. Индусские просветители и реформаторы Раммохан Рой и Дебендранатх Тагор вообще не принимают их, считая

логически необоснованными. Буддийские реформаторы (У Отама, У Лун, У Тимисара) полагают, что усилия к достижению нирваны допустимо считать оправданными лишь после освобождения от “рабства” земного.

Забота о личном спасении оценивается как греховная. Высший нравственный долг – “забота” о других, реализуемая в национально-освободительном движении. По определению Ауробиндо Гхоша (1872-1950), радикально трансформировавшего самую влиятельную из индийских классических религиозно-

философских школ в “политический ведантизм”, национализм – это “религия ниспосланная богом”, нация – “воплощение одного из аспектов божественного начала”, любовь к Родине тождественна поклонению богу.

Названный Дж.Неру “властителем душ” индийцев, А.Гхош пытается синтезировать в своем учении методы йоги, присущие различным направлениям религиозно-философской мысли Индии, с тем чтобы с помощью “интегральной йоги” преобразовать “человеческую природу” индивидов и общества в целом.

Универсальное средство воспитания людей, по мнению А.Г хоша, – культура, представляющая собой “внутреннее ядро цивилизации, ее сердце”. История человечества свидетельствует об “односторонности” развития, поскольку в каждой известной до сих пор цивилизации акцентировался какой-то один из элементов культуры: в Древнем Востоке – религия, в Спарте – мораль, в европейском Возрождении – искусство, в современном западном обществе – наука. Необходимо преодолеть ограниченность культурной одномерности

гармоническим синтезом, осуществимым с помощью интегральной йоги. Последняя предусматривает “психическое”, “духовное” и “супраментальное” преобразование человека – посредством карма-йоги, бхакти-йоги и джняна-йоги осуществляется очищение соответственно воли, эмоций и ума, достигается “прорыв” от эмпирического “я” к духовному. Четвертая – “йога совершенства”, зависящая от милости божьей (человеку надо лишь “отойти в сторону” и предоставить действовать богу), позволяет обрести супраментальное сознание. В

отличие от Шанкары и Мадхавы, крупнейших авторитетов средневековья, Гхош придает особое значение карма-йоге, волевой деятельности, высшим принципом которой является дхарма — интуитивно постигаемый закон поведения, предусматривающий оптимальное сочетание интересов индивида и общества. Гхош акцентирует социальный аспект дхармы, полагая, что именно карма-йога может стать эффективным средством борьбы за национальное освобождение, поскольку она способствует воспитанию духа бескорыстия и жертвенности,

вселяет уверенность в справедливость и конечное торжество антиколониального движения.

Реформаторское понимание добра и зла

В реформаторской интерпретации исламского понимания добра и зла находит обоснование революционной активности Мухаммад Икбал. Поэт-философ исходит из коранического изложения легенды о грехопадении человека и изгнании его из рая (в Коране аяты 10-24 суры 7). Испытанный сатаной Адам совершает грех, но, покинув

рай, становится хозяином земли. Так зло породило добро. Икбаловский Иблис-сатана символизирует деятельный дух, который привлекателен тем, что, подобно гётевскому Мефистофелю, он – “часть вечной силы, всегда желавшей зла, творившей лишь благое”. Не будь сатаны, жизнь лишилась бы динамизма, в ней восторжествовала бы мертвящая пассивность. В поэме “Покорение природы”, обращаясь к всевышнему, сатана говорит:

Ты создал звезды, я заставил их
вращаться,
Я – душа мира, я – его сокровенная
жизнь,

Ты вдохнул в тело душу, я же
возбудил в ней волнение,
Ты останавливаешь людей покоем,
Я толкаю их вперед
беспокойством”.

Неповиновение, протест и даже
насилие представляются Икбалу (то
же у Вивекананды, А.Гхоша, Тилака
и др.), по сути своей, не злом, а
благom, если они осуществляются во
имя совершенствования общества.
Отсюда – апофеоз сильной волевой
личности. Становление последней
осуществляется через прохождение
трех стадий. Первая – послушание и
дисциплина, вторая – отрицание
страха, земных страстей, внутренних

конфликтов, третья –
самоутверждение, преодоление
эгоистического феноменального “я”
и утверждение “Я” истинного. (В
икбаловской трактовке
“совершенного человека” ощутимо
влияние собственно мусульманской
традиции – суфизма и одновременно
ницшеанского сверхчеловека.)
“Совершенный человек” у М.Икбала
– это творческая, созидаящая
личность, возвышающаяся до уровня
“сподвижника” бога: “Конечная цель
“эго” не в том, чтобы *увидеть* что-
то, а в том, чтобы быть чем-то... Мир
– это не только то, что можно
ощутить и познать... но и то, что

можно сотворить и переделать...” [1](#) ²

Вера и знание, религия и наука

Необходимой предпосылкой творческой активности личности является раскрепощенность мысли. Обоснование права на самостоятельное суждение, свободу от засилья догм – неизменный лейтмотив религиозного реформаторства. Особая значимость для Востока проблемы соотношения веры и знания, науки и религии вполне объяснима, учитывая, что отставание стран указанного региона во многом связано с негативной

установкой господствовавшего религиозного догматизма в отношении к рациональному познанию, развитию естественных наук и техническому прогрессу. По признанию аль-Афгани, в упадке арабо-мусульманской цивилизации “целиком повинен ислам. Куда бы он ни проникал, он стремился задушить науку, и ему всячески потворствовал деспотизм” [1](#) ³ . Такого же рода признания имеют место и среди реформаторов других восточных религий. Тем не менее вину за отставание они склонны возлагать не на традиционное вероучение как таковое, а на догматическую его

интерпретацию. Отсюда ставится задача обосновать совместимость веры и знания, доказать, что “истинная” религия является не врагом, но союзником научного прогресса.

Основоположник “философии науки” в независимой Индии Правас Дживан Чаудхури (1916-1961), физик по образованию, не признает противопоставления науки и религии, считает, что в принципе “подтекст науки не отличается от религиозной истины, согласно которой бог – творец мира...” “Подтекст” – наблюдаемая в природе гармония и целесообразность –

свидетельство существования
сверхприродного, надмирового
агента, каковым является
универсальный или космический
разум, условно называемый богом.
Пользуясь ведантистской
терминологией, Чаудхури
характеризует деятельность
универсального разума как “игру”
 (“лила”), вызывающую богатство и
разнообразие феноменального мира,
в то же время оберегая его от хаоса.
Задача науки – распознать и описать
целесообразность, сопутствующую
“игре” космического разума: “Мы
можем положить в основу доводов
лишь идею космического духа как

важную гипотезу для объяснения определенных особенностей нашего опытного знания о мире”.

Продолжая “ведантистскую линию” в индийской философии науки, Сампурана Сингх доказывает, что религия должна быть “сплавлена” с философией и наукой в новое “всеобъемлющее мировоззрение”. Этот симбиоз необходим, поскольку “объективная наука обладает лишь мимолетным отблеском истины, тогда как религия (“субъективная наука” – М.С.) рассматривает истину в ее тотальности”.

Та же линия на примирение и разграничение сфер влияния науки и религии прослеживается во взглядах Сейида Хусейна Насра (род. 1933), ведущего мусульманского философа современности. Выпускник физического факультета Массачусетского технологического института (США), а затем Гарварда, Наср до антишахской революции был ректором Тегеранского университета, директором Иранской шахской Академии философии. Его концепция синтеза науки и религии имеет под собой определенные объективные основания. Шахский режим, как известно, активно

проводил преобразования, направленные на модернизацию экономики страны. Это предполагало, конечно, и широкое внедрение научно-технических достижений, освоение современного экспериментального и теоретического знания. В то же время шах и его окружение понимали необходимость сохранения религиозных оснований монаршей власти. Таким образом ставилась задача экономически вывести Иран на уровень современных мировых стандартов, не затрагивая в то же время традиционных устоев общества.

В стремлении синтезировать науку и религию С.Х.Наср руководствуется также желанием воспользоваться достижениями научно-технического прогресса, избежав побочных негативных его последствий.

Рационалистическая ориентация, виновная в разъединенности науки и религии, по мнению иранского философа, является одновременно главной причиной “кризиса отношений человека и природы”.

Рационализм не учитывает “священный аспект природы”, то есть ее зависимость от всевышнего, целиком и полностью ориентируя человека на освоение и завоевание

природы, подчинение ее своим
нуждам.

В построениях, синтезирующих
науку и религию, С.Х.Наср
апеллирует к мистическому течению
в исламе – к суфизму.

Онтологические основания
существования науки и религии он
выводит из природы человека,
находящегося в срединном
положении между небом и землей,
абсолютной и относительной
реальностями. Из состояния
“отпадения от бога” человек
стремится вернуться в состояние
близости к нему, что проявляется в
поиске вечного и абсолютного. Этот

“поиск” осуществляется
посредством “интеллектуальной
интуиции”, представляющей собой
способность к “озарению”,
мгновенному и непосредственному
обнаружению в душе
трансцендентного знания.
“Интеллектуальная интуиция”
потенциально присуща каждому, но
полностью актуализируется лишь
пророками и мистиками. Хотя
интеллект и есть свойство человека,
он в состоянии пользоваться им
лишь с помощью откровения:
вероучение создает ту среду, дает те
необходимые ориентиры и

установки, которые позволяют реализовать потенции интеллекта.

Пребывание в эмпирическом мире порождает у человека потребности, которые он может удовлетворить посредством знания посюстороннего мира. В этом случае действуют другие познавательные способности – чувства и разум. По мнению С.Х.Насра, разум обладает двумя возможностями интерпретации данных чувственного опыта – фактуальным, натуралистическим и символическим “видением реальности”. Отсюда и два качественно разных типа наук о природе – естествознание и

космология. Естественные науки имеют дело с эмпирической природой вещей, характеризующейся множественной и вечно меняющейся материальностью. Предмет космологии – сверхэмпирическое, вечное и постоянное. С.Х.Наср классифицирует виды знания таким образом, что к высшей категории относит метафизику, промежуточный уровень отводит космологическим наукам, а самый низший – естествознанию. Последнее рассматривает вещи в их собственных “вещественных связях”, оно “метафизически ограничено”, ибо не задумывается над

глубинными, нематериальными причинами возникновения и существования природного. Подобно тому как объект естественных наук — земной мир — является отраженным образом бога, так и естествознание есть не более как отражение метафизики, то есть знания о божественной реальности.

Космологические науки черпают содержание из того же чувственного опыта, что и естествознание, но они накладывают на данные чувств сетку координат метафизики, позволяющую обнаружить скрытое внутреннее значение природных явлений. Используя применяемый

суфиями к толкованию Корана метод “та'авил”, Наср пытается перевести понятийный язык науки на язык религиозных символов.

С.Х.Насру не удастся в конечном счете снять дихотомию науки и религии, но его система взглядов легитимирует автономное существование научного знания в регулируемом религиозными установками обществе.

Реформаторская позиция демонстрирует общественную потребность в использовании достижений современных наук, хотя это использование и остается

утилитарным, ограниченным лишь сферой материального производства.

Поиск пути развития

Реформаторски переосмысленные онтологические, гносеологические и этические идеи отличаются неизменно социальной ориентацией. Правда, до обретения политического суверенитета фактически отсутствовало четкое представление о том, какого рода социальное устройство является наиболее желательным. Ясно было лишь одно – необходимы радикальные изменения косной экономико-политической организации

восточного общества. Но в каком именно направлении? Вопрос этот со всей остротой встал в политически независимых государствах.

Во многих случаях предпочтение было отдано варианту, в котором предполагалось сочетать элементы капитализма и социализма. Так появились различные теории “третьего пути”, религиозных социализмов. В них акцентировалось внимание на тех традиционных институтах и идеалах, которые могли якобы обеспечить буржуазное развитие, сгладив одновременно присущие капитализму негативные

последствия. В буддизме на общество переносился принцип построения монашеской сангхи, в индуизме переосмысливалось содержание терминов “дана”, “яджна”, “тапас” для обоснования движения “бхудан” – добровольное пожертвование земли; в исламе – “закат” (налог в пользу бедных), “риба” (запрет на процент с банковского капитала) и шариатский порядок наследования толковались как “столпы” исламской социально-экономической системы, ограничивающие злоупотребления собственностью.

Даже тогда, когда казалось
безоговорочно принималась одна из
двух указанных моделей, она
неизбежно несла на себе печать
национальной специфики, зачастую
радикально трансформируя и
искажая принятый за идеал эталон.
Показательный пример тому
чучхеизм – по мысли его основного
теоретика Ким Ир Сена,
знаменующий собой “новые рубежи
революционной теории”, творческое
развитие марксизма-ленинизма.

Этимологически чучхе представляет
сочетание двух иероглифов. Первый –
“хозяин”, второй – “тело”, в

сочетании они означают “субъект”.
Поборники идей чучхе считают, что
данная ими интерпретация понятия
“субъект” представляет собой новую
постановку основного вопроса
философии, который формулируется
следующим образом: “Кто есть
властелин мира?” Ответ: “Человек
хозяин всего, он решает все” или
“Человек является существом,
распоряжающимся миром (курсив
мой – М.С.)” [14](#) . На практике идеи
чучхе означают “опору на
собственные силы”, проявляющуюся
как “независимость в политике,
самостоятельность в экономике,
самооборона в защите страны” [15](#) .

Потенциальные возможности возникновения чучхеизма таили в себе теория и практика корейского революционного движения со времени своего зарождения. В корейском варианте социалистическая революция предполагала одновременно “раскрепощение” от гнета феодализма и иностранного господства, то есть выдвигала задачи как социального, так и национального освобождения. В этих условиях мобилизовать массы на политическую активность и революционное подвижничество могли идеи, способные внушить

людям, что счастье находится в их руках, что они и только они – творцы собственной судьбы и судьбы Отечества. Казалось бы, ключи к земному раю найдены: будь уверен в себе, прояви волю и упорство в достижении поставленных целей и победа обеспечена. Однако в жизни все сложнее: от уверенности к самонадеянности, от идейной убежденности к догматизму – один шаг. Этот шаг был решительно сделан в 60-е годы, именно тогда “чучхе” вошло в лексикон и стало объектом теоретизирования. Толчком к тому явились события в СССР: разоблачение культа личности,

устранение “железного занавеса”, либерализация общественной жизни. Своеобразное истолкование политически нейтральных понятий “субъект” и “самобытность” стало основным идеологическим заслоном на пути распространения оттепели.

Идеи чучхе объявляются “единственно руководящими идеями” правительства КНДР, а оно, в свою очередь, — “самой передовой в мире революционной властью” [16](#) . Программа деятельности формулируется следующим образом: “Коммунизм есть народная власть плюс три революции. Если

непрерывно укреплять народную власть и, ... последовательно осуществлять три революции – идеологическую, техническую и культурную, то будет построен коммунистический рай” [1](#)7 . Весьма существенно, что из трех революций на первый план выдвигается идеологическая: “Осуществляя три революции, ... должно придерживаться принципа последовательного обеспечения *опережающего* (курсив мой – М.С.) развития идеологической революции” [1](#)8 . Итак, субъект – хозяин всего, все зависит от его решения, а оно, в свою очередь, – от

уровня сознания. Отсюда логический вывод о необходимости тотальной идеологизации. Эта идеологизация сделала возможным оправдание режима “военного коммунизма”, беспредельного господства культа личности вождя, полной национальной изоляции, самонадеянных претензий на обладание абсолютной истиной в вопросах мировой политики.

Опыт Северной Кореи – один из многих примеров того, как внедрение “чужих” моделей развития, в равной степени социалистических или капиталистических, сопряжено с

сопротивлением восточной “реальности”, преодолеваемой чаще всего политической диктатурой. В одних случаях – диктатура одной партии и культ вождя, в других – военная диктатура, в третьих – абсолютная монархия и т.д. Но даже сильная власть в конечном счете оказывается не в состоянии обеспечить успех “трансплантации”. Послевоенная история Востока дает немало примеров “отторжения”. Самое выразительное подтверждение тому – антишахская революция в Иране.

**Религиозно-философское
“возрожденчество”**

Реформаторство оказывается под огнем критики того идейного течения, которое условно называют “возрожденчеством”, “фундаментализмом”. Его социальная база достаточно широка: многочисленные “средние слои”, мелкая буржуазия, ремесленники, торговцы (“базар”), студенчество, молодежь в целом. Кредо “фундаментализма” несет на себе печать воинствующего национализма, для которого ненавистен культурный нигилизм и неприемлемы попытки приспособления к иностранным моделям, будь то капиталистические

или социалистические.

“Возрожденчество” обосновывает идею “спасения” нации через возвращение к “золотому веку”, когда буддизм, индуизм, конфуцианство, ислам проявлялись в “чистом” виде. “Чистота” эта, однако, понимается не однозначно. Плюрализм мнений в среде “возрожденцев” столь же велик, сколь велика свойственная мелкобуржуазной массе, “средним слоям” амплитуда идейных колебаний от самых консервативных (ориентируемых на возврат к средневековью) до экстремистски левацких.

Активизация “возрожденческих” течений (в мусульманских странах – “Братья-мусульмане”, хомейнизм, в Индии – идеологи “Джана сангх” и др.) не является свидетельством провала реформаторства, ибо многообразный феномен “фундаментализма” не может быть сведен лишь к контрреформаторскому варианту. Расширение “возрожденчества” говорит не о конце реформационного процесса, а, наоборот, о начале его, но уже не в качестве элитарного (каковым он был до недавнего времени), а массового движения за радикальную трансформацию

общества.

Неудачи с экспериментами “догоняющего капитализма” или “внедряемого социализма” показали, что любая, какой бы идеальной она ни была, модель общества будет деформирована и нежизнеспособна, если она будет пересажена на неподготовленную, а тем более неблагоприятную для этого почву. Хотя по замыслам, целям и даже конечным заключениям (здесь не было “головокружительных сальто-морти” Реформации) идейные процессы на Востоке иногда и напоминают те, что имели место в Европе на рубеже Нового времени,

по сути своей они могут быть названы как модернизаторско-реформаторские, но не реформационные в полном смысле этого слова. Для того, чтобы реформация здесь состоялась необходимо выявить *внутренние* импульсы развития.

Японский вариант “протестантизма”

Японское экономическое “чудо” осуществилось, отчасти, именно потому, что этическая мотивация капитализации здесь опиралась на *самостоятельное* переосмысление национальных культурных традиций.

Японцы не пошли по проторенному западному пути стимулирования предпринимательской деятельности через поощрение и культивирование индивидуализма. Культурная традиция, синтезирующая в Японии конфуцианство, буддизм и синтоизм, не допускает представлений об индивидуальном “я” вне природы или общественной среды. Ей одинаково претит и мысль о том, что человек является “владыкой природы”, и что он имеет какую-либо ценность вне социума. Вот почему выработка идеологии, которая могла бы выполнить функции, аналогичные

протестантизму на Западе, в Японии имела свою логику.

Вступлению Японии на путь капиталистического развития, ускоренному насильственным “открытием” страны европейцами в 1853 году, предшествовал период формирования идеологии новых городских сословий – предтечей японской буржуазии. Учение “сингаку” (досл. – учение о сердце), родоначальником которого был Исида Байган (1684-1744), подвело философские основания под “обуржуазивание” традиционного общества.

Согласно байгановскому учению о человеке, он – одна из “десяти тысяч вещей”, находящихся в сущностном единстве с Небом и Землей. Люди равноценны между собой, ибо каждый “человек есть одна маленькая Вселенная” и любой способен достичь состояния “совершенномудрого”. В соответствии с “небесным принципом” человек предназначен к определенному виду занятий. (Японское “сёкубун” напоминает кастовую систему в Индии.) Человек реализует себя, осуществляя определенную профессиональную деятельность, необходимую

государству: он как бы частица единого общественного организма. В противовес предшествующим воззрениям, последователи “сингаку” уравнивают в своей значимости различные социальные роли, что позволяет представить “путь торговцев” равным с “путем самураев”, ранее рассматриваемых вершиной сословной иерархии. У торговцев свой “долг”, ничем не уступающий по значимости долгу воинов, – удовлетворять потребности покупателей, тем самым содействовать “успокоению сердца народа”. Верность долгу предполагает доскональное знание и

постоянное совершенствование в занятии – призвании: усердие, честность, бережливость, накопительство. (Величайшее выражение сыновьей непочтительности – разорение отчего дома.) Бережливость при наличии “индивидуального” сердца, то есть при удовлетворении лишь собственных интересов – корыстна и потому является “мнимой”, ибо “индивидуальному сердцу” свойственно иллюзорное сознание и ощущение “я”, противостоящего миру. Чтобы быть “истинной” бережливостью таковая должна исходить из “изначального сердца”,

неискаженного индивидуальным сознанием.

В “сингаку”, и других реформаторски ориентированных японских учениях, сохраняется верность конфуцианскому представлению о “я” исключительно в социальных ролях и обязанностях: индивид остается средоточием потенциальных возможностей до тех пор, пока они не реализуются в социуме, успех человека зависит от степени полноты выполнения определенной социальной роли. В них также поддерживается дзен-буддистская и синтоистская установка на единство человека с

природой. Философия японского аналога протестантизма строится на принципах поддержания “гармонии” (“ва”), предусматривающей взаимное доверие и заботу друг о друге, которые, в свою очередь, гарантируют справедливость или “гуманность” (“джинги”). Тем самым не индивидуализм, а корпоративная этика выступает стимулятором капитализации общества.

Японский пример свидетельствует о возможности реализации “национальных” вариантов реформационной парадигмы,

трансформирующей традиционное общество в буржуазное.

“Ненасильственная цивилизация” Махатмы Ганди

Не исключена, однако, и вероятность выбора восточными народами принципиально иных парадигм. Во всяком случае поиск в этом направлении идет. Делаются заявки на открытие новых цивилизационных горизонтов. Подобного рода претензии связаны со столь различными персоналиями как, скажем, экстравагантным создателем “Третьей мировой теории” лидером Ливийской

джамахирии Муаммаром Каддафи и апостолом “ненасилия” Махатмой Ганди. Как это ни парадоксально, но при всем культурном, идейном и политическом отличии позиций, авторов “новых” теорий объединяет нечто общее – дух “возрожденчества”. Именно эта определенная архаичность воззрений, побуждает критиков проявлять поспешную легкость в осуждении и полном неприятии кажущихся “отсталыми” воззрений. Но разве идеология Реформации не была “возвращением вспять и в то же время возвращением на новом уровне, на новом витке исторической

спирали”? Гандистская
“ненасильственная цивилизация” —
безусловно не есть буквальное
повторение прошлого, это некое
видение, возможно и утопичное,
мироустройства будущего.

Махатма кладет в основу своего
проекта цивилизации
всеобъемлющий принцип ненасилия.
Насилие толкуется им как
присутствие в человеке животного
начала, ненасилие (ахимса) —
свидетельство, знак его
божественной сущности. Ахимса —
синоним Истины-Бога, ее “душа” и
средство реализации. Ганди
признает, что сам по себе идеал

ненасилия не оригинален, как “вечная истина” он зафиксирован в заповедях святых писаний. Задача, однако, состоит в том, чтобы претворить заповедь, сделать ее нормой индивидуального и общественного бытия. Историю своей собственной жизни Махатма называет историей экспериментов с Истиной – ненасилием. Ганди осуществляет невиданный ранее эксперимент с ненасильственным методом борьбы за национальную независимость – сатьяграха. Он вынашивает проект Рамарадж – “царства божия на земле” (Рама – земное воплощение бога Вишну –

М.С.), основанного на универсальном торжестве принципа ненасилия. В этом царстве практически нет места машинному производству, “убивающему гармонию человека с природой”, являющемуся “змеиной норой”, в которой гнездятся “сотни змей”: города, уничтожающие деревни; рабство рабочих, эксплуатация женского труда, безработица, половая распущенность, неверие в бога, наносящие вред здоровью людей механические средства передвижения и т.д. Вместо машины – прялка, как символ кустарного промысла; вместо централизации

производства и роста городов – децентрализация, возрождение деревни, сельской общины; вместо эксплуатации – “опекунские” отношения; вместо буржуазной демократии – ненасильственная политическая структура, именуемая “сварадж”, и мыслимая как “конфедерация свободных и добровольно взаимодействующих” деревень, каждое из которых – своеобразное государство, обладающее всей полнотой власти и управляемое “панчаятом”; вместо разделения религии и политики их обязательное единство, ибо всякое политическое действие должно быть

нравственным, а, следовательно, религиозно оправданным; наконец, вместо войн и борьбы наций – создание всемирного союза свободных народов, действие “закона любви” в международных делах.

Сам Ганди трезво оценивал перспективы реализации проекта “ненасильственной цивилизации”. “Возможно, – писал он за 2 года до смерти, – мне язвительно заметят, что все это утопия и потому не стоит даже об этом думать. Если эвклидова точка (хотя изобразить ее свыше человеческих способностей) имеет непреходящую ценность, то и нарисованная мною картина имеет

ценность для будущего
человечества”.

При всей утопичности гандистского проекта в нем отмечены “болевые точки” индустриальной цивилизации, содержится тот критический пафос, который оказывает отрезвляющее воздействие на тех, кто ищет путей преодоления социально-экономического отставания, удерживая их от слепого копирования “чужих” общественных моделей. Этот проект может быть плодотворным и для тех, кто, пребывая в материально благополучных странах, тем не менее осознает необходимость

совершенствования, движения по пути создания лучшего мира не для одних только “избранных” наций, но человечества в целом.

Сегодня Восток – на перепутье. От того, каким будет его выбор зависит будущее всей планеты. Если восторжествует реформационная парадигма западного образца, оправдается гегельянское предвидение “духовно-интеллектуального развития Европы как теологической цели всего человечества” (Э.Гуссерль). Но ожидания “европеизирующего” монолога, которым была отмечена первая половина XX века, кажется,

сменяются все более усиливающимся предчувствием долгосрочного, а может быть и вечного, диалога Востока и Запада.

Литература

1. Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983.
2. Философия и религия на зарубежном Востоке XX век. М., 1985.
3. *Буров В.Г.* Современная китайская философия. М., “Наука”, Редакция восточной литературы, 1980.
4. *Литман А.Д.* Современная индийская философия. М., 1985.

5. *Степанянц М.Т.* Мусульманские концепции в философии и политике XIX-XX вв. М., 1982.
6. *Степанянц М.Т.* Восточная философия. М., 1997.

1 Чхандогья-упанишада. VI. 2, 2; 8, 4.

2 *Бхагавадгита* . Гл. II. Шлоки 17, 18 // *Семенов В.С.* Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985.

3 Здесь и далее Дао-дэ цзин цит. по кн.: Дао и даосизм в Китае. М., 1982.

4 *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988. С. 202.

5 *Щербатской Ф.И.* Избранные труды по буддизму. С. 78.

6 См.: *Мо-цзы* // Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972. Т. I.

7 Гегель . Эстетика: В 4 т. М., 1968. Т. I. С. 235.

8 См.: *Лунь юй* // Древнекитайская философия: В 2 т. Т. I. С. 148, 159.

9 Там же. С. 150.

10 Законы Ману. М., 1960. С. 22-23.

11 Законы Ману. С. 226.

12 *Маркс К., Энгельс Ф* . Соч. Т. 19. С. 419.

13 *Бхагавадгита* . Гл. XVIII. Шлока 49 // Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике.

14 *Дхаммапада* . М., 1960. Гл. XXIV. Стихи 348, 351.

15 *Маркс К., Энгельс Ф* . Соч. Т. 46. Ч. I. С. 476.

16 Гегель . Соч. М., 1932. Т. 10. С. 69.

[2] С приблизительным объемом индийской философской литературы знакомит пока еще не превзойденное справочное

пособие: The Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. 1. Bioliography. Comp. by K.H.Potter. Delhi, 1970. (позднее выходили отдельные приложения к этому изданию).

[3] Частично правила работы философа были “выписаны” в комментарии Ватсьяяны на “Ньяя-сутры” (I.I.I).

[4] Комментарий Шанкары на “Веданта-сутры” (II.I.11).

[5] Наиболее “чистую” модель монизма – как понимание божества в виде единой субстанции, которая не может уделить самостоятельного бытия никому и ничему, и в виде единого сознания, которое не может быть обращено на что-либо, отличное от него же – дает веданта, наиболее же последовательный атомизм, – как разложение неделимой индивидуальности на “составляющие”, – буддийская теория дхарм. Примеры синтеза этих, на первый взгляд, несовместимых

установок дают ведангийские учения о структуре индивида и космология школ буддизма махаяны. Неиндийские аналогии представлены прежде всего в школах гностицизма II-III вв. и в ряде направлений зависимой от него европейской мистики (Майстер Экхарт и другие).

[6] Среди других источников знания в мимансе Кумарилы следует назвать, прежде всего, “предание” (типа “Есть мнение, что...”), “соответствие” (типа “Метр равен ста сантиметрам”), “постижение” (типа “Я представляю себе такое-то место исходя из его описания”).

[7] В узнавании гавайи исходя из знания домашней коровы участвуют, согласно индийским философам, и память, и восприятие, и знание имени (некоторые видели здесь и элементы выводного знания).

[8] См.: *Мадхава* . Сарва-даршана-самграха.
Гл. 12.

[9] Диалоги Шанкары с другими школами индийской философии воспроизведены по его комментарию на “Веданта-сутры” (П.1.20-21, П.1.18, П.2.38).

[10] Так, например, в восприятии голубизны буддисты признают действующими: само “голубое”, глаз, свет и воздействие на нынешний акт восприятия сходного предшествующего восприятия.

[11] Вайшешика различает два основных типа связей: внутреннюю связь или присущность (самавайя), посредством которой, например, качества “привязываются” к соответствующей субстанции, целое к частям, класс к его элементам или следствие к причинам, и связь внешнюю (самйюга), которую можно констатировать, скажем, при контакте руки с пером, а пера с бумагой.

[12] В аргументации Шанкары в данном случае – явная передержка, так как учение вайшешики о причинности подобного абсурда не предполагает.

[13] Сын бесплодной женщины, рога зайца, небесный цветок и т.д. – стандартные примеры абсурдности и абсолютного несуществования в индийской философии.

[14] Типичный случай полемической тенденциозности: три гуны саттва, раджас и тамас, “ответственные” в системе санкхья за проявления светлости-легкости, активности-страстности и инерции-косности в мире, а также за вышеуказанные счастье, несчастье и апатию и составляющие “три нити” первопричины, мыслятся в этой системе не вторичными образованиями (а таково все “составное”, “сложное”), но, напротив, конечными ноуменальными, далее неделимыми началами бытия.

[15] Диалог ньяя-вайшешика и адвайтиста воспроизводится по “Ньяя-кандали”. (Гл. 44).

[16] Аналогия семени и ростка (напоминающая проблему курицы и яйца) – типичная индийская иллюстрация безначальных и бесконечных чередований взаимозависимых факторов.

[17] Нетрудно заметить, что за пределами очерченного круга интересов философствующих всех направлений оказываются проблемы, постановка которых в средневековой Европе связывалась с напряженным переживанием личной связи человека с Создателем, в результате чего возникала совершенно отсутствующая в китайской традиции теоцентрическая перспектива.

[18] Традиционное наименование ситуации, имевшей место до “унификации” философского знания в ранних империях,

когда еще возможна была свободная полемика между представителями различных групп философствующих. Этот период считается “золотым веком” китайской философии, а связанная с ним идиоматика (“пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают (ученые) ста школ”) и в современном языке служит метафорой “расцвета наук”, “возрождения” и т.д.

[19] Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. М., 1963, 6:59; 5:20; 5:21; см. также: 4:80, 90, 92.

[20] Там же, 4: 21, 59-60, 67 и др.

[21] *Ибн Сина* . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. М., 1990. С. 329.

[22] Там же. С. 329.

[23] Фрагменты ранних греческих философов // М., 1989. Ч. I. С. 288.

[24] *Ибн-Сина* . Трактат о Хайе, сыне Якзана // Сагадеев А.В. Ибн-Сина. М., 1980. С.

220-230.

[25] *Ибн-Сина* . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 331.

[26] Там же.

[27] *Аль-Фараби* . Философские трактаты. Альма-Ата, 1970. С. 203, 207.

[28] *Ибн Араби* . Геммы мудрости // Степанянц М.Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 98-99.

[29] *Ибн-Сина* . Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 334.

[30] *Аль-Фараби* . Философские трактаты. С. 213.

[31] *Ибн-Сина* . Книга знания // Избр. филос. произведения. С. 159.

[32] Цит. по: *Абу Хамид аль-Газали* . Воскрешение наук о вере. Пер. с арабск. Наумкина. М., 1980. С. 95. Аль-Газали (1058-1111) – один из крупнейших исламских теологов.

- [33] См.: *Ибн-Сина* . Избр. филос. произведения. С. 60-229, 229-521.
- [34] *Аль-Фараби* . Гражданская политика // *Аль-Фараби* . Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 113.
- [35] *Ибн-Сина* . О душе // Избр. филос. произведения. С. 448, 449.
- [36] Там же. С. 488, 489.
- [37] См. там же. С. 503.
- [38] *Ибн-Сина* . Указания и наставления // Там же. С. 373.
- [39] См.: *Ибн-Сина*. Указания и наставления // Избр. филос. произведения. С. 505-506.
- [40] *Аль-Фараби* . Существо вопросов // Избр. произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 174.
- [41] Там же.
- [42] Там же. С. 173.

- [43] *Ибн Рушд* . Комментарий к
“Метафизике”. Бейрут, 1938-52. Ч. 3. С.
1489.
- [44] *Ибн-Сина* . О душе // Избр. филос.
произведения. С.481.
- [45] См. там же. С. 484-485.
- [46] *Ибн-Сина* . Указания и наставления //
Избр. филос. произведения. С. 393.
- [47] *Мухаммед аль-Хорезми* .
Математические трактаты. Ташкент, 1964.
С. 26.
- [48] Цит. по: *Салим М., Надир С* . Новое в
изучении наук. Багдад, 1968. С. 18.
- [49] *Аль-Фараби* . Об общности взглядов
двух философов – Божественного Платона
и Аристотеля // Философские трактаты. С.
79.
- [50] См.: *Ибн-Сина* . Книга знания // Избр.
филос. произведения. С. 90, 99.
- [51] Коран / Пер. И.Ю.Крачковского. М.,
1963, сура 5, аят 5.

[52] Цит. по: *Роузентал Ф.* Торжество знания. М., 1978. С. 295.

[53] *Аль-Фараби* . Указание пути к счастью // *Аль-Фараби* . Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973. С. 42.

[54] Суфизм – мистико-аскетическое течение в исламе. Возникнув как аскетическое настроение в среде некоторых сподвижников Мухаммеда (т.е. в VII в.), оформилось оно в следующие века. Суфизм явился продуктом, с одной стороны, социально-политических конфликтов, а с другой – идейных исканий, на которых лежит печать влияния религиозно-философских систем христианства (гностицизма) и буддизма. Религиозная практика суфизма нашла теоретическое обоснование в философских учениях ас-Сухраварди (ум. 1191) Ибн Араби (ум. 1240) и др. Воззрения суфиев оставили глубокий след в поэзии, особенно

персоязычной (Джалаладдин Руми, Омар Хайям, Саади, Хафиз, Джами и др.).

[55] В исламе это различие выражено двумя словами: “ислам” – вера как покорность, и “иман” – внутренняя вера, внутреннее убеждение.

[56] *А.Х.аль-Газали* . Избавляющий от забуждения // *Григорян С.Н.* Из истории философии Средней Азии и Ирана VII-XII в. М., 1960. С. 233.

[57] См.: *Аль-Фараби* . Трактат о взглядах жителей добродетельного города // Философские трактаты. С. 193-377.

[58] *Аль-Фараби* . Указание пути к счастью // Социально-этические трактаты. С. 5.

[59] См. там же. С. 35.

[60] Цит. по: *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. М., 1989. С. 59.

- [61] Фрагменты из “Прологомен” (“Введения”) опубликованы в русском переводе в: Избр. произв. народов стран Ближнего и Среднего Востока”. С. 59-628; *Игнатенко А.А.* Ибн-Хальдун. М., 1980. С. 121-155.
- [62] Radhakrishnan Reader. An Anthology. Bombay, 1988. P. 418.
- [63] См.: *Радхакришнан С.* Индийская философия. М., 1957. Т. 2. С. 701.
- [64] *Sharif M.M.* Dialectical Monadism // The Contemporary Indian Philosophy. L., 1952. P. 585.
- 4 См.: The Enceyclopedia of Philosophy in 8 vols. N.Y.; L., 1972. Vol. 2. P. 95.
- 5 *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lohore, 1962. P. 163.
- 6 The Complete Works of Swami Vivekananda. Vol. 5. Calcutta, 1964. P. 51.
- 7 Ibid. P. 94.

- [8](#) Ibid. Vol. 1. P. 38.
- [9](#) *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 71.
- [10](#) Ibid. P. 72.
- [11](#) Ibidem.
- [12](#) *Iqbal M.* The Reconstruction of Religious Thought in Islam. P. 198.
- [13](#) *Afghani J.* Refutation des materialistes. P., 1942. P. 184.
- [14](#) *Ким Ир Сен* . Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979. С. 14.
- [15](#) *Ким Ир Сен*. Об идеях чучхе. С. 51.
- [16](#) *Ким Ир Сен* . Задачи народной власти по преобразованию всего общества на основании идей чучхе. С. 9-10.
- [17](#) Там же. С. 3.
- [18](#) Там же. С. 13.